حتاب الطواسيين لابي الغيث الحسين بن محور اكسلاج البيعادي البغدادي

KITÂB AL TAWÂSÎN

PAR

ABOÛ AL MOGHÎTH AL HOSAYN IBN MANSOÛR

AL HALLÂJ

AL BAYDHÂWÎ AL BAGHDÂDÎ Mort à Bagdad en 309 de l'hégire = 922 de notre ére.

TEXTE ARABE

PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS,

D'APRÈS LES MANUSCRITS DE STAMBOUL ET DE LONDRES;

AVEC LA VERSION PERSAND D'AL BAQUL, L'ANALYSE DE SON COMMENTAIRE PERSAN,

UNE INTRODUCTION CRITIQUE, DES OBSERVATIONS, DES NOTES

ET TROIS INDICES

PAR

LOUIS MASSIGNON

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VI')

1913

Pour paraître prochainement à ma librairie :

LEONE CAETANI

Principe di Tesno

CHRONOGRAPHIA ISLAMICA

OSSAI CRONOGRAFIA STORICA E BIOGRAFICA DEI POPQLI MUSULMANI DALL'ANNO I AL 922 DELLA HIGRAM, CON COMPLETE INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE DI TUTTE LE FONTI PRINCIPALI STAMPATE E MANOSCRITTE

> [PREMIÈRE PÉRIODE : Anni 1-132, Fasc. 1 ; Anni 1-22, 255 pp. gr. in-4, 1912, net 25 fr.

Cet ouvrage monumental comprendra environ 20 fascicules de 250 pp. chacun, formant un total de 5,000 pp. Il paraltra 2 fascicules par an. La durée de la publication est estimée à 10 ans.

L'acheteur du fasc. 1 s'engage à l'ouvrage entier. Tirage de 300 exemplaires seulement.

Conçue sur une base très vaste, cette publication, qui part de l'an I de l'H. et qui finira à la conquête de l'Egypte par les Tures, donnera toute l'histoire musulmane pendant ces 922 aus. Partant de l'Arable, elle embrassera tous les pays soumis à la domination musulmane depuis l'Asie centrale jusqu'à l'Espagne, en passant par l'Inde, la Perse, l'Aste antérieure, l'Egypte et l'Afrique du Nord. Année par année on peut ainsi étudier les faits importants de l'histoire musulmane.

Chaque fait historique, ou chaque donnée biographique est accompagné de sa bibliographie (imprimés et Mss).

Dans l'année, les faits sont groupés par matières ou par pays. En tête de chaque année se trouve la concordance, jour par jour, des années musulmane et chrétienne. A la fin de chaque année a trouvé place une nécrologie très complète, avec indications bibliographiques sur les personnages décédés.

Un volume de tables couronnera le tout.

AL ḤALLÂJ

KITÂB AL ȚAWÂSÎN

angers. — imprimerie orientale a. Burdin et c'e, 4, rue garnier.

كتاب الطواسين لابي الغيث الحسين بن مصور اكمللج اليصارى البغدادي

KITÂB AL TAWÂSÎN

PAR

ABOÛ AL MOGHÎTH AL HOSAYN IBN MANSOÛR

AL HALLÂJ

AL BAYDHÂWÎ AL BAGHDÂDÎ Mort à Bagdad en 309 de l'hégire = 922 de notre ère.

TEXTE ARABE

PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS,
D'APRÈS LES MANUSCRITS DE STAMBOUL ET DE LONDRES;
AVEC LA VERSION PERSANS D'AL MAQI, L'ANALYSE DE SON COMMENTAIRE PERSAN,
UNE INTRODUCTION CRITIQUE, DES OBSERVATIONS, DES NOTES
ET YROIS INDICES

PAR

LOUIS MASSIGNON

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VI*)
1913

INTRODUCTION

Ceci est une préface à la publication de la « Passion d'al Hallâj' », travail d'ensemble sur la vie et les œuvres d'al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj, le grand « motakallim » mystique musulman de langue arabe, — qui fut supplicié à Bagdad le 26 mars 922 de notre ère (— le 24 doù al qa'dah 309 de l'hégire).

On y trouvera réquis et édités pour la première fois les principaux textes relatifs à la « Passion d'al Hallâj », — c'està-dire les documents fondamentaux sur sa doctrine de l'amour divin. — cause de son procès et de son martyre.

Il convient ici de donner, en résumant notre travail spécial sur la question³, la liste des œuvres qui ont subsisté jusqu'à ce jour en manuscrits et que nous avons pu retrouver, portant le nom d'al Hallài:

A. - Œuvres authentiques :

I. - DOGME

Des 47 titres énumérés par le Kitáb-al-Fihrist⁸, - qu'il

- 1. Annoncée in Rev. Hist. Belig., LXIII-2, p. 195.
- 2. Bibliographie chronologique et critique d'al Hallaj.
- Soixante-six ans après la mort d'al Hallâj, ce qui fait qu'on pout douter s'il mit à tous ces ouvrages la dernière main; dans le doute, nous avons proposé (l. c. suprà, p. 200), d'appeler ces ouvrages en bloc « Corpus

faut rectifier et compléter d'après les indications d'al Biroûnt, d'al Qoshayrt, d'al Hojwirt, d'al Şabt, d'al Sohrawardt d'Alep, d'al Baqlt, d'Ibn 'Arabt et de Jâmt' —, nous avons retrouvé jusqu'ici:

1º Un traité à peu près entier, le Kitâb al Tawâsîn. Publié ci-dessous in-extenso.

2º Cinq fragments de traités :

- a) 'A qidahd'al Hallâj, extraite par al Kalabâdî (in «ta'arrof » 143-a-7°) de son traité : Nafi al tashbih².
- b) Fasi fi al Mahabbah, traduit en persan par al Baqlî (in « Shathîyât » 1091-a-213°, 214°).
- c) Raq'ah bi khaţţ... al Ḥallâj, copiée par l'auteur des « Akhbâr al Ḥallâj », 191-c-44°).
- d) Conclusion, traduite en persan archaïque par al Harawi (in « tabaqât... » 1059-a-60°), d'un « livre d'al Hallâj » que Jâmî (in « Nafaḥât... » 1150-a-42°) précise être intitulé « 'Ayn al Jam' ».
- e) Fragment sur « al ma'rifah », traduit en persan par al Baqli (in « Shathtyåt » 1091-a-178°).
- 3º Plus de trois cant cinquante λόγια, recueillis et transmis par les auteurs soufis de « tafstr » et de « tabagåt »; ce sont des sentences détachées qu'il n'est pas possible, actuellement, de classer sous les titres des œuvres d'où elles ont été tirées.

II. - POÈMES, LETTRES ET DISCOURS :

1º Plus de cent cinquante fragments poétiques, provenant

Haliagiacum » pour les distinguer des autres titres, — en souvenir du « Corpus Dionyaiacum » chrétien. — Le chiffre de « 47 » titres doit être substitué au « 46 » du comput de l'édition imprimée, t. I, p. 192, — car il faut dédoubler le premier de ces titres.

Yoir le détail de ces reclifications in Bibliographie..., 10-a-5-e (1º-46°).

^{2.} Correspondant peut-être au Rildb la Kayf, nº 44 de la liste.

vraisemblablement de son Divan: Ash'ar Monajat; classés par ordre de rimes, selon l'usage.

2° Lettres. Les unes furent dictées par lui dans l'état de « rappel », hors de l'extase (ex.: lettre à Ibn 'Aţâ); les autres ont été notées pendant ses transes extatiques, comme celles qui figurent dans la saisie de 301/913, et celle qui fut versée au dossier de l'instruction en 309/922. Nous avons encore, pour nous donner une idée exacte de cette dernière série : a) des « Riwâydt shafhtyât » d'al Ḥallāj, recueil de 27 courts discours extatiques sons forme de « révélations » à répandre; mais le texte arabe semble perdu, et l'état de la traduction persane qu'al Baqlt (vr*/xn* siècle) nous en a conservée rend leur authenticité suspecte; b) des citations peut-être truquées, données par des écrivains hostiles, comme Ibn Abt Ṭâhir, Al Tanoakht, Al Btrount, Al Baghdâdt.

3º Discours publics, khoṭab, recueillis par ses disciples et réunis par ses biographes, comme Ibn Bâkoûyeh et Al Oszwint.

B. — Œuvres supposées :

- f° Les paroles d'al Hallâj dans une vision d'al Shibli.
- 2º Les paroles d'al Halláj dans la légende dite d'al Kirmâni.
- 3º Les paroles d'al Hallaj dans la vision qu'en eut Rouzbahan al Baqlt (cf. ici, infrà).
- 4º Discours d'al Hallâj dans les visions d'Atlar (Hildj Nameh).
 - 5º Discours d'al Hallaj dans les visions d'Ibn 'Arabi.
- 6º Discours d'al Ḥallāj dans les visions d'Izz al Din al Maqdist,
- 7º Ses paroles dans la légende anonyme, dite « Al Qawl al sadtd 'fi tarjamat al 'drif al shahtd » (récension populaire bagdadienne).

C. - Œuvres apocryphes :

1º Diwân Hosayn al Halláj: recueil de pièces de vers en arabe, mises sous le nom d'al Halláj par des soufis postérieurs, probablement Aboù al Hasan 'Alt al Mosaffar al Sibit (viº/xnº siècle), et Horayfish al Makkt (+ 801/1398).

2º Diwân 'Arif rabbant 'wa majdoùb sobhant 'sirâj wahhâj Hosâyn Mansoùr Hallâj: recueil de poèmes sht'ites en persan; faux grossier, édité par Sayf al Din Maḥallâti, impr. Bombay: 1º éd. 1305/1887; 2º éd. 1312/1894.

3º Risálati Mansour Halláj fi al tawhid : courte dissertation en persan; de basse époque (ap. ms. Stamboul : Köpr. 1589)¹,

Résumé de la biographie d'al Ḥallâj :

(Env. 244/858). Naissance d'Aboû 'Abdallah al Hosayn ibn Mansoûr ibn Maḥammā à al Baydhā (au lieu nommé al Ţôr), près d'Iṣṭakhr (Fârs). Il est élevé à Wâsiļ ('Irâq).

(Env. 260/873). A seize ans il vient s'engager, comme disciple, au service du souff Sahl ibn 'Abdallah al Tostari, à Tostar (Ahwâz); pendant deux ans.

(Env. 262/875). Il vit a Basrah, pendant dix-huit mois, auprès du soûff 'Amr al Makki; et il épouse la fille du soûff Aboû Ya 'qoûb al Aqia', Omm al Hosayn.

264/877. Arrivé à Bagdad, il devient, comme disciple d'al Jonavd. un soûfi.

(Env. 282/895). Il fait le pèlerinage de la Mekke, où il reste un an dans la solitude; ses deux entrevues mémorables,

I Deur aulres œuvres aporryphes semblent perdues: Kitdb ft at sihr, vu par Ibn Taymtysh (342-4). Risdlat ft at Kimiya, dénoncée par un disciple d'al Hidakt (534-a-40-).

au retour, avec Ibrahîm al Khawwâş à Koûfah, et avec al Jonayd à Bagdad.

(Env. 284/897). Rupture avec les soûffs; il se retire à Tostar pendant deux ans.

(Env. 286/899 à 290/902). Voyage de cinq années en Khorasan et en Fars; premières prédications; il reçoit le surnom d'al Hallaj, et écrit ses premiers ouvrages; prédication en Ahwaz.

291/903. Naissance de son second fils, Ḥamd'. Second pèlerinage à la Mekke, vià Basrah; rupture avec al Nahrjoùri.

(Env. 292/904). Il vient s'installer à Bagdad avec plusieurs notables de l'Ahwâz; séjour d'un an.

(Env. 293/905). Voyage par mer dans l'Inde; il remonte jusqu'au Turkestan extrême, en continuant à prêcher et à écrire; surnommé alors « Aboû al Moghtth ».

(Env. 294/906). Troisième pèlerinage à la Mekke où il séjourne deux ans.

(Env. 296/908). Retour à Bagdâd; retentissante prédication publique.

(Env. 297/909). Fatwä contre lui du żahirite Ibn Daoad al Isfahani. Il est arrêté une première fois.

298/910. Son évasion; il se cache à Soûs (Ahwâz); poursuites contre son disciple Ibn Bishr.

301/913. Seconde arrestation; interrogatoires à Soûs, Doûr al Râsibt, Wâsit; premier procès à Bagdad devant le vizir Ibn 'Isä; mise au pilori. Détention de huit années dans diverses prisons de Bagdad; il continue son apostolat et il se gagne à la Cour des sympathies puissantes.

309/322. Second procès, durant sept mois, devant le vizir Hàmid; terminé le mercredi 18 doû al qa'dah (= 20 mars) par la fatwä de condamnation: signée des qàdhis Aboû 'Omar ibn Yoûsof al Azdt, et Aboû al Hosayn al Oshnànt: confirmée le 22 doû al qa'dah par la sentence du khalife: exécutée le mardi 24 doû al qa'dah (= 26 mars) sur l'esplanade de la Prison Neuve, en face de Bàb al 'Taq: al Hallaj est flagellé, mutilé, accroché à un gibet, et finalement' décapité et brûlé.

^{1.} Qui avait dix-huit ans en 309/922 (récit de Hamd, in Ibn Bâkoûyeh).

Les documents souls contemporains affirment que ce sul seulement le lendemain matin.

Sources: Pour la première période: récit biographique par son fils Hamd, né en 291/903; (in Ibn Bâkoûyeh: deux récensions: al Khaṭtb, et al Dahabt)—: témoignage d'al Hadhramt sur la première entrevue d'al Jonayd et d'al Hallâj, « quarante-cinq ans avant » son exécution (in Ibn Bâkoûyeh: récension d'al Dahabt). A partir de 298/910, la vie d'al Hallâj appartient à l'histoire générale du Khallîat; — pour la discussion des données des historiens du temps, voir notre travail d'ensemble.

KITÂB AL TAWÂSÎN

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

Les manuscrits:

Nous en avons retrouvé deux manuscrits, incomplets, qui seront désignés par les lettres A et B.

A = manuscrit arabe British Museum Add. 9692 (Catal. n° DCCCLXXXVIII, § 14, p. 405⁵-406^a), f^{co} 317^c-322^b. L'extrait qui y figure est donné sans son titre; l'écriture, à ponctuation maghribine¹, appartient à un scribe étourdi, mais bien au courant des termes techniques soufis : cette copie peut dater du xv^c au xvn^c siècle seion Rieu (Catal. l. c. suprà). Nous avons dit ailleurs comment nous avons restitué à cet extrait son véritable titre, grâce à une citation d'al Sohrawardt al Maqtoùl².

B. — Depuis, en avril 1911, nous avons été assez heureux pour retrouver dans les « Shaṭḥṭyât » anonymes, cataloguées au n° 1.290 (corriger en 1271), p. 103 du catalogue imprimé de la bibliothèque du Dâmâd Zâdeh Qâdht 'askar [Monlâ] Moḥammād Morâd, à Stamboul*, — l'œuvre connue* de

^{1.} Nous avons rétabli la ponctuation orientale dans notre texte A.

^{2.} Cfr. Rev. Hist. Relig. LXIII-2, 1911, p. 200, n. 5.

^{3.} Fondée 1189/1775 au quartier « Tchahâr Shambah » — Gatalogue publié en 1311/1893, 179 pages.

Cfr. Jami, Nafahát ai Ons, p. 64 et p. 288, et Hájj Khalifah, nº 7522,
 Flögel, IV, 38.

Roûzbahân al Baqlî (+ 606/1209), — dont le dernier livre contenait son Sharh al Tawâsîn¹, commentaire de l'œuvre d'al Hallâj, où le texte est traduit phrase à phrase en persan; et où le titre se trouve ainsi définitivement fixé. Nous donnons ici cette version persane sous la lettre B, en regard du texte A. Elle est inestimable pour la compréhension de cette œuvre.

La comparaison de ces deux textes révèle, — même en faisant la part des omissions commises, — de très profondes divergences pour l'agencement de certains chapitres, — et l'existence ancienne de deux récensions bien distinctes.

Tel quel, il n'est pas sûr que notre texte, ainsi reconstitué, soit complet. Du moins le nombre des chapitres a pu être approximativement fixé: les titres des chapitres I, II, et Vi figurent expressément au commentaire d'al Baqit, f° 175^b; de même ceux des chapitres III, IV, V, VI y figurent f° 190^a, et ceux des chapitres VII, VIII, IX, X, — aux f° 108^b, 110^a, 110^a, 111^b. D'autre part le copiste du ms. A a intercalé sans les comprendre ceux des chapitres II et VI, aux f° 317^b, 319^b, à la suite du texte, — sans signes spéciaux. Et, par analogie, le dernier morceau, d'un développement homogène, a été provisoirement isolé comme XI° chapitre indépendant.

Pour la commodité des références, — le texte a été coupé par paragraphes, — en suivant autant que possible les cou-

^{1.} Cité parmi ses œuvres, par Ibn Jonayd en son Shadd al izdr ms. MB. Supp. 677, (* 111 * (cfr. Bibliogr. 594-a-2*).

^{2.} Le lexte A se présente ainsi a (4°·47°), b (4°·8°), c (4°·44°), à (4°·44°), e (1°·44°, 43°·28°, 31°·33°, 23°·30°, 34°·39°), f (4°·9°, 44°·55°), g (4°·5°), h (8°·40°), i (4°·7°), j (manque), k (4°·26°).

Le texte B so présente ainsi : a $(4^{\circ}.2^{\circ}, 5^{\circ}.47^{\circ}), b$ $(4^{\circ}.8^{\circ}), c$ $(4^{\circ}.42^{\circ}), a$ $(4^{\circ}.49^{\circ}), a$ $(4^{\circ}.20^{\circ}, 33^{\circ}.39^{\circ}), f$ $(4^{\circ}.2^{\circ}, 3^{\circ}.5^{\circ}.49^{\circ}, 35^{\circ}, 36^{\circ}, g$ $(4^{\circ}.49^{\circ}), f$ $(30^{\circ}.349^{\circ}), h$ $(4^{\circ}.40^{\circ}), t$ $(4^{\circ}.40^{\circ}), t$ $(4^{\circ}.40^{\circ}), t$ $(4^{\circ}.40^{\circ}), t$

Intitulă « Bostan al ma'ripah » dans le ms. Solaymâniyah 1028 (majmot'ah, 25° risâlah; ff. 1-3) : ce titre est le 38° de la liste des œuvres d'al Hallàj dans le ms. Berlin KB 15.

pures pratiquées par le commentaire d'al Baqlt pour y intercaler ses éclaircissements. Le manuscrit A ne renferme ni alinéaⁱ ni coupure ni glose³, mais seulement six rappels du nom de l'auteur (cfr. infrà 11-e-24°, e-31°, — f-1°, f-18°; f-20°, k-1°), et la notation en marge, après avoir relu, des mois sautés par le copiste pendant la dictée.

- C. Le commentaire même d'al Baqli renferme des variantes intéressantes pour la version persane (B) qu'il accompagne; elles y seront signalées sous la lettre C.
- D. Second manuscrit des « Shathtyât », retrouvé en avril 19123.

Authenticité du texte. Citations anciennes.

Quoique le manuscrit A ne soit qu'une copie du xvi° siècle environ, et que la version persane B n'ait été faite qu'en 570/1174, sur un originel arabe, — nous verrons plus loin qu'il n'est pas douteux que le Kitâb al Taucâstn tel que nous le publions ici, renferme effectivement, sinon une œuvre d'al Ḥallāj lui-même, du moins l'œuvre inscrite sous son nom par l'auteur du Kitâb al Fibrist, une soixantaine d'années après la mort d'al Ḥallāj, au n° 1 du « Corpus Hallagiacum », sous le titre Kitâb Tâ Sīn al Azal, — ce qui est le titre incomplet du vi° chapitre (f) du Kitâb al Tawâstn.

Il semble qu'un disciple direct du mattre mit la dernière main au classement des paragraphes de cette œuvre, dont tous les éléments possèdent au plus haut degré les signes distinctifs du style hallājiyen, tantôt d'une véhémence con-

Sauf pour annoncer les quatre coartes pièces de vers qui s'y trouvent.
 Sauf in 44-b-3° (?).

^{3.} In manuscrit Shahfd 'Alf Páshá 1312 (majmoù ah, 19ª risálah (185 pages), recopiée le mercredi 29 jomádálí, 849/1445; le commentaire des « Tawásin» y occupe les pages 147-168).

densée et apre, tantôt d'une volubilité enthousiaste et d'un cliquetis de subtilités verbales inimitables.

Cela est possible du passage où il dit (11-e-3°), que celui qui n'a pas été jusqu'au fond de sa doctrine, et s'est arrêté au « 2° cercle », l'a qualifié de « Al 'Âtim al rabbânt », « Mattre instruit par le Seigneur »¹. Tel est précisément le mot historique² d'Ibn Khafif († centenaire en 371/982) sur al Ḥallāj qu'il avait visité en prison. Et il paraît peu probable d'admettre qu'Ibn Khafif aurait puisé ce mot dans l'œuvre d'al Ḥallāj?

Un second passage paraît encore plus sûrement interpolé; c'est au chapitre vi (f), les §§ 20°-25°, où al Hallâj, se comparant à ses maîtres iblis, et Fir'awn, répète le mot fameux « Ana al Haqq », et fait allusion s' à son propre supplice, annoncé non comme possible, mais comme certain. D'ailleurs Al Baqlî ne donne pas ce passage à sa place (f° 108°), dans sa version; mais c'est peut-être simplement parce qu'il l'avait déjà traduit auparavant⁴, dans le second livre de ses « Shaṭhīyāt » (f° 148° du ms., pagination actuelle qui a été bouleversée par le relieurs), et jugeait inutile de le reproduire une seconde fois.

Au cas où la preuve tirée de ces deux interpolations serait consolidée par d'autres arguments, on pourrait attribuer sans invraisemblance cette revision post mortem à l'un des

 Cfr. « tabaqāt » soufies, depuis celles d'al Solamt jusqu'à celles d'al Sha'rant (éd. 1305/1887, I. p. 107).

Possesseur de la science infuse, mais le mot est du lexique hallâjiyen (cfc. 170-d-129°), et du lexique sâlimiyen (« Qoût » I, 142).

^{3.} Au présent ou au futur? Le texte est amphibologique, et l'on peut à la rigueur soutenir qu'en prison, en attendant l'exécution inévitable, il pouvait prédire sans difficulté, le genre de supplice réservé par la loi coranique au crime dont on l'avait accusé.

^{5.} Sans dire de quelle œuvre d'al Ḥallāj il l'a extrait. Cfr. de même pour le chap. x (\$-4°, 24° et 25°).

^{5.} Voir étude in Bibliographie critique... nº 1091-a.

disciples directs d'al Ḥalláj, que les textes hostiles nous dénoncent comme le « prophète » de ce Dieu prétendu; ce qui veut dire qu'il notait par écrit ses révélations pour les répandre dans le public, qu'il éditait ses œuvres. Une double identité de konyah évidemment calculée et symbolique , le met d'ailleurs hors pair : c'était un Hâshimite de la tribu de Rabû'ah, Aboû Bakr Moḥammad ibn 'Abd Allah, arrêlé un instant en 309/922, et chef des Ḥallâjtyah de l'Ahwaz et d'al Başrah après la mort du matire. C'est lui qu'on peut provisoirement désigner comme l'auteur de la publication du Kitâb al Tavoâsin, — très peu de temps après le supplice du « martyr ».

En tout cas, il y a identité saisissante entre certaines thèses des « Tawasin » et les fragments que nous avons conservés des œuvres indiscutées d'Al Ḥallāj grâce aux « tafstr » sonfis, compilés depuis al Solamt (+412/1021) jusqu'à al Baqli.

Toute la thèse de l'Iblis du « Tâsîn al iltibâs » (cfr. infrd VI = $f-12^\circ$ seq.) est déjà posée avec une parfaite clarié dans le fragment suivant d'al Hosayn ibn Manşoûr al Hallâj^s:

^{1.} Récit d'Aboù al Pasan Ahmad-ibn-Yoùsof al Tanoûkhî, in « Nishwâr... » (cfr. 462-a-19*).

^{2.} Abod Hoghith et Abod 'Omdrah, toutes deux konyah d'al Hallâj, — la dernière citée seulement dans les « Tawâsin » (cfr. f-20°, k-f°).

^{3.} Ici, au sens de « famille originaire d'al Hashimiyah »?

Pent-être toutes; mais le type hallàjiyen de « Mohammad » dans les fragments connus actuellement ne coîncide pas tout à fait avec celui du « Tàsin al Sirāj ».

^{5.} Conservé par al Baqit (Tafsir, in Qor. 11, 32): Ms. KB, et ms. NO; manque ap. ms. QA.

^{6.} Ms. KB : الدفع.

^{7.} Corr, Goldziber; ms. KB: 以 Manque in NO.

كُنْتُ أَمْرَتْنَى ا فقد نَهْيَتْنِي " » - قال " « فاتَّى اعْذبك عذاب الأبدا » فقال « او الست ترانى في مذابك لى ؟ » - قال « بلى » - فقال « فَرُوْيَتك لِي تحملنے ! على روية العذاب؛ افْعَلْ لِي مَا شُمَّتُ » ـــ فقال! « أنَّه اجعلك رجيماً » قال ابليس « او ليس لك بحامد " سوى فيرك ؟ افعل ہے ؛ ما شتت ، -

« Lorsqu'il fut dit à lblis « Adore Adam! », - il adressa la parole à Dieu : « Un autre que Toi a-t-il donc osé ôter à ma conscience son honneur d'adoratrice, - pour que je puisse adorer Adam! Si Tu me l'as ordonné, c'est après me l'avoir interdit! — Je vais te supplicier éternellement. — Est-ce que Tu ne me regarderas pas. — pendant que Tu me supplicieras? — Si! - Alors ton regard posó sur moi m'enlèvera au-dessus de la vision du supplice l'Fais de moi selon ta volonté. — Je vais faire de toi le « Lapidé »! N'as-tu 10, pour Te louer, qu'un autre que Toi-même?" Fais donc de moi selon ta volonté ».

Quantà la théorie hallajivenne du « voile du nom ». — voile par lequel les êtres sont enveloppés, limités, définis, — ce qui les abrite par là même du rayonnement de l'omnipotence divine. - elle est indiquée, ici, dans le « Bostan al ma'rifah »

^{1.} المعتربتي (sio) in KB. 2. تبتني in KB.

^{3,} إن الله بـ (in NO).

^{4.} Ms. KB : , Jubil.

^{5.} Manque in KB,

^{6.} Ms. KB : تغلني.

^{7. +} W (in NO).

^{8.} لم نحاجر (sic) in KB.; efr. Qor. XXIX, 9, — XXXVI, 81, — XLIII, 50, XLVI, 32-33.

^{9.} KB : الى.

^{10.} Sens: n'es-tu pas, pour Toi-même, « celui qui Te glorifie », à l'exclusion de tout autre que Toi-même?

^{.«} حامد » retombe sur « لك » . 11.

(cf. infrà k-15°), — dans les mêmes termes que par la sentence fameuse¹:

« Il les a abrités (en les créant) sons le voile du nom, et ils vivent; — mais s'Il leur montrait les sciences de Son Pouvoir, ils défailleraient; et s'Il leur révélait la réalilé, ils mourraient ».

Enfin la théorie spéciale d'al Hallâj sur la « Sagesse Primordiale », qui est Dieu même, et en qui les saints ne font qu'un avec lui, — est exposée dans les mêmes termes par la pressante dialectique du « Bostân al ma'rifah » (cfr. infra, XI =k) aussi bien que par les formules condensées conservées dans les fragments hallâjiyens d'al Kalabâdî (143 a-13°, 16°, 17°, 48°, 49°, 51°, 52°), et dans les citations d'al Solamt (170-a-21°) et d'al Baqlî (380-a-33°, 34°).

L'ouvrage, qui tombait sous la proscription officielle édictée par le vizir Hâmid-ibn al 'Abbâs', dut se répandre assez vite sous le manteau, parmi les initiés.

1º : vers 360/971 :

Nous savons qu'à al Başrah un groupe de théologiens sunnites à tendances mystiques, de l'école des Sâlimiyah¹, défendit dès le début l'orthodoxie et même la sainteté d'al Ḥallâj. Il n'est donc pas étonnant que ce soit dans un ouvrage mystique, composé avec grande prudence d'ailleurs, par un membre modéré de cette école, que nous croyons pouvoir relever les premières allusions au Kitâb al Tawâsîn.

Première sentence d'al Hallâj dans les recueils de « tabaqât » soulls, depuis celui d'al Solami jusqu'à celui d'al Sha'rânî.

^{2.} Gfr. Ibn Zanjt, in Al Khattb [« tarjamat al Ḥallāj »] (cfr. 125-a-55°).

Disciples d'Aboû Moḥammad Ibn Sâlim, élève comme lui de Sahi al Tostarf.

Il s'agit du *Qoût al Qoloûb* d'Aboû Tâlib al Makkî († 380/990), ouvrage d'une grande importance dans l'histoire de la pensée islamique si l'on songe que les thèses principales de l' « Ihyâ 'oloûm al din » d'Al Ghâzâlî y ont été purement et simplement empruntées, sans mot dire.

Trois passages du Qoût al Qoloûb reflètent, semble-l-il, mais peut-être indirectement, les théories des « Tawâsîn » :

1° Qoùt II, 77 (chapitre sur le « maqâm al khollah »), — où Al Makkt, faisant l'éloge de son maître Ibn Sàlim, déclare « que son âme s'était affranchie de l'espace », « مُنَ الْكَانِ »; — mot que Al Sohrawardt d'Alep rattache formellement au mot des « Tawâstn » sur le Prophète « مُنَى الْكَيْنِ), « Il a cligné l'œil hors du " Où " » (cfr. infrà b-7°). 2° Qoût II, 79 (même chapitre), définition de la Sagesse Primordiale, « d'après » des maîtres qui ne sont pas nommés :

Ce qui est la paraphrase de la doctrine hallâjiyenne, tant dans le « Bostân al ma'rifah » (cfr. infrà k-f° seq.) que dans les fragments parallèles signalés plus haut.

3º Qoût I, 47 (Dikr mo'âmalat al 'abd fi al tilâwah), à propos de la théorie que la récitation du Qorân doit pénétrer le récitant de l'idée que c'est Dieu lui-même qui le dit à mesure :

Al Ghàzăli avoua plus lard, en passant, ce qu'il doit à ce livre (al mongist min al dhaldi, éd. Caire, 1303, p. 28; le vers qui est cité p. 33, est tiré du « Qoôt al Qoloüb » II, 78).

^{2.} Texie : ما.

« Et la parole n'est pas au fidèle durant la récitation, c'est Dieu qui place en lui ce mouvement de la langue qui récite... comme le Buisson [Ardent] devant Moïse, du milieu duquel Dieu lui parla ». — C'est la reprise presque textuelle de la doctrine d'al Halláj ici même (infrà c-7°).

2º : vers 365/976 :

Dans une œuvre qui n'est pas nommée, le soûst bagdadien Aboù al Hosayn-ibn Mohammad Ibn Sam'oùn († 387/997)' écrit ceci, qu'Ibn Hazm nous a conservé ².

[و رايت لرجلٍ منهم يعرف بابن شمعون كلاما نصّة]
ان لله تعالى ماية اسم و ان الموقي، ماية هو ستّة و ثلاثون حرفاً ليس منها فى حروف الهجاء شىء الله واحد فقط و بذلك الواحد يصل اهل المقامات الم. إلحة. »

« Dieu a cent noms, et celui qui complète ce total (= le centième), a 36 lettres, dont aucune ne se retrouve dans l'alphabet, sauf une seule : celle par qui ceux qui ont gravi les degrés (de la vie mystique) ont accès à Dieu. »

Cette doctrine dérive des « Tawastn » (cfr. 11-e-26° seq.)

3º : vers 377/988 :

Le n° 1 des œuvres d'al Hallâj, dans la liste dressée par Ibn al Nadtm al Warrâq (*Kitâb al Fibrist*, éd. Flügel, I, 192) est le *Kitâb Tâsîn al Azal*² = le VI° chapitre des « Tawâsîn ».

Biogr. in Jâmi « Nafaḥāt al Ons » éd. Lees, pp. 260-261 —, et in ms. Köprūlū 1467; cfr. Amedroz, in JRAS, july 1912, pp. 584-586.

^{2. «} Milal... » IV, 226 (corr. le nom). Cfr. ZDMG, t. Lill, p. 68.

Celui qui completa la centaine après les 99 noms connus de Dieu, le lem A'am ». Cir. déjà al Tirmidt († 255/809) Khatam al Awitya, quest. 131 à 141.

^{4.} Le titre io s'arrête là (cfr. p. 1, n. 3).

4º : vers 410/1009 :

Dans les Akhbar al Ḥallāj¹, antérieurs à Ibn Bâkoûyeh († 442/1050), qui en a donné une sorte d'abrégé ², se trouve un fragment des œuvres d'al Ḥallāj, — et le ḥallājiyen qui l'avait communiqué, répondit à un témoin qui l'interrogeait sur la portée de ce texte ²:

« Le sens de ce passage n'est accessible qu'au Prophète (sur lui la salât et la paix!), parce qu'il y a droit par luimème, — et à moi, parce que je l'imite ». Ce qui semble inspiré de deux passages des « Tawâsîn » (b-7°, e-25°). — On y trouve aussi , sur l'autorité d'Ahmad-ibn-'Àşim al Baydhâ-wî, une récension diluée en tercet du distique « Johondi laka taqdîso... » (cfr. infrà f-10°):

La voici, — en supprimant l'introduction de prose rimée qui la précède, sur la méthode de « tansth » qu'implique la vraie notion de Dieu (cfr. suprà, p. n, la 'aqidah citée, — et infrà, p. 7):

جُنُونِی لَکَ تَقْدِیسُ ، وَظَنِی فَیْکَ تَهْدِیسُ ، وَظَنِی فَیْکَ تَهْدِیسُ ، وَ ظُرْفُتُ فِیوِ تُقْدِیسُ ، وَ ظُرْفُتُ فِیوِ تُقْدِیسُ ، وَ ظُرْفُتُ فِیوِ تُقْدِیسُ ، وَ قَدْ دُلَّ دَلِیلُ الْفُرْبُ ، تَلْبِیسُ ،

^{1.} Mss. MB 888, ff. 333-34ia, Solaymantyah 1028, XXV, ff. 3-15.

^{2. «} Kitāb bidāyat ļīd
lal II....wxnihdyatīhi »; in ms. Zāhir
fyah, Damas, calal. p. 30, n° 81 (majmon'ab).

^{3.} Ms. MB 888, fo 359b, Ms. Sol. f.

^{4.} Ms. MB 888, 1º 336b.

« J'ai entendu al Ḥosayn ibn Mansour dicter à l'un de ses disciples : — « Dieu... qu'aucune intuition ne se représente, « qu'aucune époque sans prophète n'atteint; qui L'a connu « devient insensé »; et il se mit à réciter :

« Ma folie, c'est Ta sainteté! Mon entendement n'est, en « Toi, qu'extravagance! — Ah! l'objet aimé m'a ébloui, — « qui force mon regard à dévier! Celui qui guide vers « l'amour a montré, — qu'à regarder de plus près, tout paratt équivoque! ».

5º : vers 430/1029 :

C'est dans le commentaire du Qorân, intitulé « Latâyî al ishârât¹... ».d'Aboû al Qâsim al Qoshayrî († 465/1074), que nous trouvons le premier emprunt littéral fait aux « Tawâsîn » (cfr. infrà 11 f-10°) pour commenter le verset XV, 42; le distique « Johoûdî... »

« ..فالمخواص عبادة الذين محاهم عن شواهدهم و صانهم عن اسباب الغرقة باستهلاكهم في شهودة و استغراقهم في وجودة فات سبيل للشيطان اليهم و ات يد للعدو عليهم و من اشهدة الحق حقائق التوحيد و راى العالم معترف في تقة التقدير لم يكن نهباً للاغيار فعتى يكون للغير عليه تسلّط ، في معناه قالوا

جمودی لکک تقدیس و مُقَلی فیک تَهْویسُ فس آذم الآك و من فی البیس إبلیسُ ا

« Les intimes de Dieu sont les fidèles qu'Il a effacés de leurs propres représentations... purifiés des choses qui les

^{1.} Ms. Yénî Jâmi' nº 101, p. 175, Al Qoshayrî le cite de nouveau, în Qor. XXIII, 99.

séparaient (de lui),... ils se sont anéantis dans Sa propre représentation, — ils se sont noyés dans Sa propre essence. Alors, comment Satan les rejoindrait-il, comment l'ennemi les surprendrait-il? Celui à qui Dieu a fait voir les réalités du Tawhid, — celui qui a vu le monde équilibré selon la sécurité du plan créateur, comment les antres choses le capteraient-elles, quand donc un autre que Dieu pourrait-il le posséder? C'est dans ce sens que l'on a dit :

(distique de mètre hazaj):

« Par mon refus (d'adorer Adam), Tu affirmes sa sainteté!
— Ah! ma raison est, pour Toi, déraison! — Qui est-ce
Adam, sinon Toi? Et celui qui est séparé*, c'est lblis! »

6º : vers 450/1058 :

Al Hojwiri († ap. 466/1074) dans son Kashf al Mahjoùb 4 raconte une anecdote de Aboù al Ḥārith [Thābit] al Bonāni, sount qui vivait au milieu du second siècle 5, — et admettait déjà la théorie ancienne du double nom d'Iblis, jadis nommé 'Azāzīt' (cfr. ici, infrà, f-26°).

Il attribue à Al Jonayd⁷ la paternité d'un dialogue avec Iblîs où celui-ci paraît s'inspirer du thème que les « Tawâstu » lui prêtent.

7º : vers 580/1184 :

Al Sohrawardi d'Alep († 587/1191) dans sa Kalimat al tasawwof² altribue formellement au Kitdb al Tawâsin

^{1.} On voit la restriction prudente d'al Qoshayrt,

^{2.} Nouvelle restriction; il n'ose pas nommer al Hallaj.

^{3.} de Toi; ofr. Maqdisi († 660/1262) in « Sharh hái ai awitya » ms. Paris, 1641 أو كتاب المامين ، كتّبي اجعل الواحد النبين ، ـ: « كُمّنَ انا في البين ، كتّبي اجعل الواحد النبين ...

^{4.} Texte persan, trad. angl. Nicholson, pp. 411-412.

^{5.} Cir. al Makki " Qout al Qolodo » I, 47, 50, et Sha'rani, l. c. I, 35-36.

^{6.} Corriger la ponctuation « 'Azráil » adoptée par Nicholson.

^{7.} Pp. 129-130.

^{8.} Ms. India Office, Persian 1922 no 5, for 240-300.

d'al Hallâj une phrase qui figure ici (cfr. infrà 6-7°): et son témoignage est d'autant plus probant que nous savons, par son commentaire du « ta'arrof » d'al Kalabâḍt, qu'il s'était référé directement aux œuvres mêmes d'al Hallâj.

8º : vers 580/1184 :

Roûzbahân al Baqît († 606/1209), en dehors de son commentaire aux « Tawâsîn » signalé plus haut, — a cité les « Tawâsîn » dans ses autres œuvres: le distique « Johoûdî » (†1-/-10°) dans son « tafsîr » (380-a-17°, 26°), — et deux fragments des « Tawâsîn (†1-/-20° seq, k-1°) dans ses « Shaţhiyât » (†091-a-158°, 201°), avant le dernier livre qui est consacré à commenter les « Tawâsîn ».

9º : vers 580/1184 :

Fartd al Dtn 'Aţţar († centenaire vers 620/1223) semble avoir connu au moins indirectement les « Tawastn », puisqu'îl développe dans son Manţiq al tayr (cfr. 1101-e-f°) leur allégorie du papillon et de la chandelle (cfr. 11-b-2° seq.). — Mais le passage suivant¹ de son Tadkirat al awltyd prouve qu'il tenait à parattre réprouver le caractère « révélé » et « divin » attribué aux « Tawastn » dans certains cercles goûfts « zanâdiqah », à Bagdad;

a) Éd. Nicholson II, 136 :

... مرا هجب آمذ از کسی مه روا دارد که از درختی (Qor. XX, 14)

« انا الله » بر آید و درخت در ما انه جرا روا نباشد که از حسین

« انا الحق » بر آید و حسین در میان نه و جنانک حتی تعالی بزبان

عمر سخن گفت که « ان الحق لَیتُطِقی علی لسان عُمَرٌ » و اینجا نه

حلول کار دارد و نه اتحد ...

^{1.} Gfr. 4104-c-44°; peul-être recopié d'un autre auteur, qui serait également la source d'un passage analogue d'al Hojwir! I. c. p. 152, l. 25.

 b) Traduction arabe anonyme intitulée « Bâb fi manaqib... al Hallâj¹»:

قبل ... و من العجب انهم يسمعون كلام الله تعالى من (Qor. XX, 14) الله تعالى من (Qor. XX, 14) الله بد ان الله الا اله الآ هو » و يقولون « قال الله تعالى » كذا ، و لا ينسبونه الى الشجرة ، و انهم يسمعون من شجرة وجود ابن معمور « انا الحق » و يقولون « قال ابن منصور » كذا ، و لا يقولون ان « الله قال كذا بلسان الحلاج » كما روى ان الله تعالى تكلّم بلسانٍ مُمر رضح و لا حلول و لا أتحاد فه... »

...Et, chose étonnante, a'ils écoutent² Dieu parler, par le Buisson Ardent, et dire « c'est Moi, Dieu, Celui qui seul est Dieu », — ils disent, en citant cette parole : « Dieu, qu'Il soit exaltél, a dit... », — sans l'attribuer au Buisson; tandis que s'ils écoutent's Dieu parler par le Buisson Ardent de l'être d'Ibn Mansour (—al Halláj), et dire « Je suis la Vérité! », — ils disent en citant cette parole « Ibn Mansour a dit... » et non pas « Dieu a dit par la langue d'al Halláj... » ainsi qu'il est dit, pourtant, dans le hadth, pour 'Omar, « que Dieu parlait parsalangue », sans qu'il y oût en cela « holoùl » ni « ittihêd ».

Ce passage est très important; d'abord parce qu'il vise expressément deux phrases des « Tawâsta » (#1-c-7°, f-23°); ensuite, parce qu'il use, pour les ramener à la pensée orthodoxe, d'un hadith sur 'Omar dont al Baqli se servait à la même époque dans le même but⁴; enfin parce qu'il fait éclater la différence entre la doctrine hallâjiyenne s de la « déification », sans confusion, ni destruction, de l'homme sanctifié, — et

^{1.} Cfc. 1101-c-B, ..

Quand on récite le Qerân, soûrate Tahâ.

^{3.} Quand on lit les « Tawàsin ».

^{4.} Cfr. ici infrà; et al Hojwiri Kashf al mahjoub, éd. Nicholson, p. 254.

^{5.} Excommuniée par l'Islâm, forcément.

le monisme des souffs postérieurs pour qui le saint ne personnalise pas plus que le « Buisson Ardent » de la vision mosaïque, le Dieu qu'ils proclament tous deux.

100 :

Ibn 'Arabi (+638/1240), le véritable fondateur du panthéisme philosophique arabe, examine et adopte, en la transformant, la théorie hallajivenne des deux dimensions du plan de l'entendement, toûl wa 'ardh, sonan wa fardh, formulée par al Hallâj dans son « Kitâb al sayhoùr 'fi nagdh al davhoùr' »; - analysée par Ibn 'Arabi dans ses « Fotoùhât al Makkiyah », t. I, p. 188, et t. IV, p. 367° surtout, au cours d'un magnifique éloge d'al Hosayn ibn Mansour al Hallaj.

Or cette théorie est rappelée dans les « Tawasin » (cfr. infrà 11-k-16°), de façon très nette.

110 :

Mohibb al Din 1bn al Najiar († 643/1245) donne³, comme al Hojwirt*, une anecdote attribuée à al Jonayd, où Iblis explique son refus de la même manière que dans les « Tawastn » (cfr. 11-f-13°).

190 .

'Izz al Din al Magdist († 660/1262), le célèbre docteur shāfi'ite, avait étudié de près les « Tawāsin ». Dans son « Sharh hål al awltyå »5, - il y a tel passage en prose rimée qui en est directement inspiré (cfr. 11-b-7°, e-23°). Et dans son fameux « tafits lblts »6, non seulement il reprend, en l'adoucissant un peu, la thèse d' « Iblis martyr d'amour »,

^{1.} Voir sur cet ouvrage, discussion in Bibliographie 10-c-52.

^{2,} Ed. impr. Caire 1269/1852-1274/1857. Cfr. 424-b-40, 270. 3. Cfr. Şafadî, commentaire d'Ibn Zaydoùn, éd. Bagdad, 1327, pp. 83-84.

^{4.} Gfr, ici plus haut, nº 6.

^{5.} Ms. BN 1641 Po 249a, 257a,

^{6.} Impr. Caire 1324/1906.

mais il transcrit¹, pour la développer, des phrases entières des « Tawâsîn » (cfr. 11-f-13°, 14°, 15°, 28°, 34°), sans avouer où il les prend.

130:

A/if al Din al Tilimsdnt (†690/1291), commentant les « Mawâqif »², déclare, à propos d'al Ḥallāj ³, en pensant à son « Ana al Ḥaqq » :

« C'était pour faire connaître à ces aveugles son Seigneur, qu'll soit loué et glorifié! Mais eux ne virent que lui (al Ḥallâj), et ne virent pas son Seigneur, qu'll soit béni et exalté! Et ils le taxèrent de menteur... »

C'est exactement le raisonnement employé dans les « Tawâsin » $(41-f-23^\circ)$.

140:

"Alt al Jidakî († 743/1342), l'alchimiste, observe* que l'auteur des « Talwihàt » s'est appuyé sur une phrase des « Tawâstu » d'al Hallâj*.

15° :

1bn Jonayd al Shtråst signale, vers 791/13897, le commentaire des « Tawasta » écrit par al Baqlt (cfr. plus haut).

^{1,} Pp. 23, 25, 26,

^{2.} Ms. India Office 597, non paginé.

^{3.} In mawqif al daldlah.

^{4.} Dans son Ghdyat al Sorodr (Cfr. Bibliographie... 531-a, et Rev. Hist. Relig. LXIII-2, 1911, p. 200 n. 5).

^{5.} C'est Al Sohrawardi d'Alep.

^{6.} Gfr. 11-b-70.

^{7.} In « Shadd al izar » Cfr. Bibliogr, 591-a.

Abd al Karim al Jili († ap. 826/1423) a imaginé une théorie originale de l'enfer islamique où, affirme-t-il, se trouvent, à côté de criminels malheureux sans répit, — des suppliciés amoureux de leur supplice, et parmi les damnés des âmes saintes « que Dieu a placées en enfer pour y rayonner à travers elles, pour y fixer son regard » quand Il sonde l'enfer:

« ... اعلم أن من أهل النار أنّاسا ، عند الله افصل مِن ، 35 .
 كثير مِن أهل الجنّة ، أَدَّكُمُم دار الشقارة ليتجلّى عليهم فيها فيكون محلّ نظره من كالشقيّاء ، و هذا سَرّ غريب ، و أمر عجيب ، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد »

Cette théorie, qui a fait scandale, paraît être Issue des « Tawâsîn » (cfr. 11-f-20°, 31°-35°), avec adjonction d'influences hindoues . Elle se combine ici avec la thèse que l'enfer cessera après le Jour du Jugement, et qu'alors Iblis retrouvera cette première place qu'il avait jadis auprès de Dieu, quand il s'appelait 'Azâzîl (cfr. 11-f-18°, 26°).

De même sa doctrine de la transmigration de l' « Insân al Kâmil », d'âme en âme, depuis le Prophète jusqu'à Al Shibit, et depuis Al Shibit jusqu'à son mattre Sharaf al Din Isma'il al Jabartt, découle directement de la théorie hallâjiyenne du « Hoûwa hoûwa » b, du « shâhid al ânt » c, et d'un passage très catégorique des « Tawâsin » (cfr. 11-b-5°, 6°, c-8°, avec les

Enterré à Bagdad, rive gauche, près de l'actuelle mosquée Solțân 'Alt.
dans un petit oratoire qui porte son nom.

^{2.} In Al Insån al Kamil, ed. Caire 1304, t. II, p. 35,

^{3 (}Cfr. Rev. Hist, Relig. LXIII-2, 1911, p. 206, n. 3).

^{4.} Gfr. Al Insán al Kámil, II, p. 40, l. 21.

^{5.} Cfr. Bibliogr. 1091-a-223°, 224°.

^{6.} Cfr. Bibliographie 130-a-10.

accusations d'al Soûlti et les lettres citées par al Baghdâdîs),

Shihāb al Din Majmoūd al Aloūsi († 1270/1853), — l'auteur du tafsir « Roūḥ al ma'ānī », — cite³, entre autres sentences taxées de « monisme » (waḥdat al wojoūd), le distique suivant d'al Hallāi:

« Par mon refus (d'adorer Adam), Tu affirmes sa sainteté! Ah! ma raison est pour Toi déraison! Qu'est-ce qu'Adam, sinon Toi? Et Iblis, lui, n'existe pas! »

C'est là une déformation moniste (« må fi al kawn ») du celèbre distique des « Tawàsin » (cfr. 11-f-10°).

Ap. « Nashwat al modâm... », impr. Bagdad, 1293/1876, p. 77.

^{1.} Bibliographie 126-a-10°.

^{2.} Bibliographie 204-a-20°.

^{4.} Qui figure déjà, paraît-il, dans une des œuvres d'al Kawrânî († 1101/1690) l'auteur du « masiak al mokhtâr ». Il n'est pas sur qu'en donnant cette citation, al Alodsî alt su que ce distique est mis par al Hallâj dans la bouche d'Iblîts : il semble que pour cet auteur « Johoûdî », « mon refus », veuille dire « ma dénégation de Toi », ô Dien... quand je dis « Je suis Dieu » (Ana al Haqq).

ANALYSE DES CHAPITRES

Explication du titre :

Tawâsîn est le pluriel de « Tâ Sîn » : « ţâ » et « sîn » sont deux des lettres initiales inexpliquées, placées en tête de certaines soûrates du Qorân : celles-ci, b et ,, figurent comme « awâyl al soûwer » in Qorân XXVI (al Sho'arâ), XXVII (al Namal) et XXVIII, (al Qisas)¹.

Selon la méthode constante d'al Ḥallāj a elles symbolisent ici deux mots dont elles sont les deux premières lettres : the de tahdrah, la « pureté [primitive de l'Absolu] », sa « tohoûrtyah » dans « l'Azal » (éternité a parte ante), celle qu'aucune contingence ne peut ternir; sth de sant, la « gloire », révélée dans l' « Abad » (éternité a parte post), l'irradiation (tajalt) finale de l'Absolua. Quant au noûn qui termine le mot « ما المواقعة والمواقعة والمواقعة

Telle est du moins l'explication qu'en donne al Baqii au début de son « Commentaire » (ff. 175°-176°).

Le choix de pareilles lettres pour titre d'un ouvrage mystique n est pas absolument isolé. Al Baqii nous cits également le Ha Min al quidam d'Al Wâsiti (+ 320/932), que Jâkoûs al Kordi attribuait à Al Hallaj (C, f° 175 h = 1091-a-283°, 224°).

^{2.} Cfr. ici même (a-45°, f-26°), et dans les fragments recueillis par al Solami (cfr. Bibliogr. 470-d-44°, 42°).

^{3.} Al Baqit donne la même origine au b et au ص de Qor. XXVI, i, dans son tafstr (ms. Berlin, fe 273a, cfr. fe 303b).

Surnom de l'auteur: Cette œuvre est la seule où on lise le nom d'al Ḥallāj suivi de « إلْسَيِّد إلْفريب, ou remplacé purement et simplement par le surnom « Al Ghartb » ¹. Il faut lui attribuer ici la valeur d'une épithète comme « Doctor Singularis » ².

Sommaire des chapitres :

- a) I. Ta Sin al sirdj3 :
- 1º Apparition de Mohammad, flambeau de la lumière du Mystère,
 - 2º Dieu l'a spécialement désigné et illuminé.
 - 3º Son impeccabilité directrice.
 - 4º Sa mission confirmée par Aboû Bakr.
 - 5º Nul n'a ignoré qui il était : cfr. Qor. II, 141.
- 6° Il est l'origine même et la source de toutes les lumières prophétiques.
 - 7º Antérieur à loutes choses, et même au Qalam.
 - 8º Son existence déborde hors de tout « avant » et « après ».
- 9° C'est en lui qu'on voit et qu'on connaît, car il est « le signe et le désigné », étant venu avec la Parole Absolue.
 - 10°-13° Il dépasse toute contingence, car la Vérité est en lui.
- 14º Il domine son caractère d'« être créé », car « lui » est « Il », et « moi » est « Il », et « Il est Il ».
 - 15° Valeur mystique des quatre lettres de son nom.
- 16°-17° Dieu l'a établi dans sa force et nul ne peut se dérober à sa sagesse.
 - 1. Gfr. ici e-24°, f-1°, 20°, k-1°. C, fo 171°, 172° = 1091-a-213°, 214°).
- 2. Au moyen âge occidental « Doctor Illuminatus, Subtilis », etc.
- 3. Ici, en particulier, le « b » (tâ) rappelle la soûrate « Ta Ha » (XX), le

 (Stn) la soûrate « Yâ Sin » (XXXVI), et le ; (noûn) la soûrate « al Noûr »
 (XXIV) (selon « Shaftfytt », ft 176»).

- b) II. Tâ Sîn al fahm (« Tâ Sîn de l'Entendement »): :
- 1º La compréhension des créatures est impuissante à saisir la réalité, a fortiori la réalité de la réalité...
- 2º Image du papillon volant à la chandelle pour devenir flamme en s'y consumant.
 - 3º-4º Application de l'image, et explication.
- 5°-6° Tel je serais, si j'étais vraiment « Il », comme doit l'être le Sage; mais ce n'est pas le cas.
- 7° Et cela n'a été réalisé que par Mohammad, qui a « cligné » son œil hors du « où ».
 - 8º Ses trois paroles pendant son ascension à Dieu.
 - c) III. Tá Sin al safwah (safa).
- 1°-2° L'accès de la réalité est malaisé : les quarante étapes du « aàlik ».
 - 3º Arrivée finale au désert.
- 4°-6° Arrivé là, Moïse entendit la voix de la Vérité dans le Buisson Ardent.
- 7º Et moi (=al Ḥallāj), je suis comme le Buisson Ardent (Dieu parle par moi).
- 8°-10° Rejette de toi ton être créé, afin que « tu » sois « II » et que tu comprennes, en prouvant Dieu, qu'll doit être en toi la « preuve de la preuve ».
- 11º Distique (Moïse): « Sayyarant al Haqq... », Dieu m'a fait devenir la réalité même.
 - 12º La Vérité est en moi.
 - d) IV. Tå Sin al dåyrah.
 - 1° L'itinéraire du Sage vers le 3° cercle (cercle de la Vérité)
- 1. Ici, en particulier le 1d désigne la « tahârah » (purification) de la conscience (sirr) libérée de toute imagination, el le déluge (tolfan) de al tawbid en elle; le « sin » la priorité (sabaq) de l'entendement; et le « noûn » les flammes (nfrân) de la Réalité (Shahtyat, 1º 178b).

en passant par la porte du 1° cercle (cercle de la « réalité de la réalité »).

2°-11° Périls de cet itinéraire : au centre du 3° cercle, Dieu (Qor. II, 262).

e) V. Tâ Sin al nogțah.

- 1º Le Point (centre du 3º cercle) est l'origine, (et j'y suis).
- 2º Celui qui reste dans le 1e cercle m'appelle « zindiq ».
- 3º Celui qui en est au 2º cercle m'appelle « 'âlim rabbant ».
- 4°-7° Celui-là même qui en est arrivé au 3° cercle se trompe sur mon compte et s'écartant, m'oublie : alors qu'il devrait comprendre qu'il doit s'établir comme moi, au centre de l'essence divine (Qor. LXXV, 41-13).
- 8°-10° Image de l'oiseau soûft qui ne se résigne pas à couper ses ailes pour me rejoindre, et préfère se noyer dans la mer de l'entendement.
 - 11° Schéma géométrique de l'entendement.
 - 11 bis Quatrain « Ra'ayto Rabbt bi 'ayni qalbî ... »
- 12° (Cfr. schéma n° 11) : des divers points intérieurs au cercle, un seul est la Vérité, comment le distinguer?
- 13°-15° (Il faut renoncer à l'entendement) et y aller, comme Mohammad: qui s'en est rapproché..... (Qor. LHI, 9), (Qor. LHI, 11).
- 16°-21° La pure simplicité de sa réceptivité à la révélation divine (Qor. LIII, 4), (Qor. LIII, 2).
- 22º Imite-le, élève-toi pareillement au-dessus des contingences.
 - 22 bis Mohammad s'est rapproché et s'est reculé.
 - 23°-24° Explication de la «distance de deux [portées d']arc » .
 - 25° Celui qui est parvenu au 2° arc seul me comprendra.
- $26^{\circ}-27^{\circ}$ Cet arc est exprimé par des lettres dont une seule est de l'alphabet arabe : le *mtm* ($=m\hat{a}$ ahwä : le contenu de la révélation divine).

- 28°-30° C'est-à-dire l'autre nom (==la corde du premier arc).
- 31° La plénitude du discours n'est qu'à Dieu, dans sa réalité.
 - 32º La réalité : son inaccessibilité.
 - 33° Rappel du hadith sur les « deux arcs ».
 - 34°-36° L'élu du Seigneur doit renoncer à tout, tout souffrir.
 - 37°-39° Son éloge : inexprimable dignement.
 - f) VI. Tá Sin al azal wa al iltibás 'fi fahm al fahm 'fi sihhat al da'áwä bi 'aks al ma'áni';
- 1º Seuls au monde, Iblis et Mohammad ont reçu de Dieu mission de Le prêcher.
- 2º Tous deux, en apparence, ont été appelés à la même vocation', ont opposé, le moment de l'épreuve veau³, le même refus à la tentation.
- 3°-4°-5° Mais, après l'avoir proclamé, Iblis y persista, tandis que Mohammad se rétracta, cherchant refuge en Dieu, avouant qu' « Il retournait les cœurs... »
- 6°-9° Iblis, au contraire, poussa l'attachement au « tawhid » de Dieu jusqu'à Le séparer de tout², pour L'adorer dans l'isolement total (tajrtd); si bien qu'il fut maudit quand il aboutit au « tafrid », et refusa de se prosterner devant Adam (premier dialogue avec Dieu).
 - 10° Le distique célèbre d'Iblis : « Johoudi laka taqdiso... »
 - 11° Fin du premier dialogue.
 - 12º Tercet d'Iblis : « Fama it bo'do... »
 - 13°-17° Second dialogue : de Moïse et d'Iblis au Sinaï.
- Affirmer to Dieu unique, l'un devant les Anges, l'autre devant les nommes « دعوای بمعبود واحدی».
 - 2. Mohammad, dans le a mi'râj » regardant droit, en face, Dieu.
- Ceci, qui tend à prouver que Iblis fut meilleur « mowaphid » que Mohammad, établit que ce n'est pas la lucidité de la foi qui sauve, mais l'humilité de l'obéissance amoureuse.

18°-19° La double mission d'Iblîs.

[20°-25° Délibération d'Iblis, Fir'awn et al Hallaj, sur la vraie « générosité »; le mot « Ana al Ḥaqq! »]

26° Valeur symbolique du nom primitif d'Iblts : 'Azaztl.

27°-28° Dernier dialogue de Dieu et d'Iblis.

25° Tercet d'Iblis : « La talomni... »

30°-32° Aspect équivoque de l'attitude d'Iblis endurant son supplice.

33°-35° Il conserve toujours sa science supérieure de l'unité de Dieu

g) VII. Tá Sin al mashiyah (= du décret) ;

1º Les quatre enceintes à traverser (du point de vue successif de la science) pour atteindre l'essence divine.

2º-4º Pourquoi Iblis a refusé d'y pénétrer.

5º Dans la cinquième enceinte réside le Dieu Viyant.

h) VIII. Tá Sin al tawhid:

1°-5° Transcendance de la notion de tawhtd.

6°-10° Inconcevabilité logique d'une définition ; soit par le « mowahhid » (homme), soit par le « mowahhad » (Dieu), soit en reliant l'Un à l'autre.

i) IX. Ta Sin al asrar fi al tawhid:

1º Caractère divin du substratum intime des consciences (sirr).

2°-3° Le « hoùwa hoùwa » est le ha pronominal de tout pronom (hoùwa) exprimé.

4°-14° Mais Dieu est au-delà, et le « tanzth » préalable qu'exige toute construction de la notion « Dieu » est également nécessaire pour définir le « tawhid ».

j) X. Tá Sin al tanzih :

1°-6° Schéma de tous les termes de comparaison possibles; il faut isoler Dieu hors de tout cela!

7°-15° Dieu n'est même paş le « hoùwa hoùwa ». Exposé et réfutation de toutes les formules proposées du « tawhid » (est-il véritable? extemporel? identique au kalâm ou à l'irâdah? est-ce Dieu du point de vue de l'essence? est-ce l'essence? la dénomination et son objet ne font-ils qu'un? est-ce dire « Dieu est Dieu »?)

16°-19° Négation de toutes les causes secondes du point de vue de l'essence divine : les quatre cercles (azal, mafhoûmât, ma'loûmât, jihât).

21°-25° Formules mathématiques du « Lâ ilaha, illâ Allah! » (naft wa ithbât).

k) XI. Bostân al ma'rifah (= Verger de la Sagesse, au sens de : la « gnose »).

4º La Sagesse est cachée au fond de la « Non-Science » radicale; saus localisation, ni délimitation, ni dénombrement, ni effort, ni tension.

2º Au-delà de toute chose, comme Dieu, son objet.

3°-12° Critique écartant toutes les définitions proposées de la Sagesse; transcendance de cette notion.

15° Le voile du « nom » et de la « forme », qui dérobe le Créateur aux créatures.

16°-17° Les deux dimensions du plan de l'entendement (« longueur et largeur »), appliquées au domaine moral (la « conduite » et « le commandement de la loi »), et au monde physique (esprits et corps); la Sagesse est au-delà, et y échappe.

18° Ce n'est pas l'homme qui peut s'en dire possesseur, mais Dieu seul. 19°-22° Inaccessibilité glorieuse de la Sagesse, et signes distinctifs du Sage.

23º Le Sage est la Sagesse elle-même, et la Sagesse c'est Dieu même.

24°-25° Caractère ineffable de tout cela : puisque le Créateur reste le Créateur, et la Création la Création.

TEXTE

VERSION PERSANE

I(a).

طاسين السراج

[0 176b] هد ، [هم باز انجا شد بهم سُرُجها و کجاوز السواج و ساد ، قمر المحاوز شد قموش سیّد شد]* از ميان اقسار تُجُلّى كود ، كوكب بوذ ، برجش فلك احتزاز بوذ ، حقّ اورا أمّ ، خواند جم متشراً و حرمتی خواند عظم نعيتشراء، مُكِيِّيّ خواند تمکنش را در قرب خوذ، .چراغی : .1. G

1 قال رصى الله عند ، طس سراج ١ سراجي، بوذ از نور غيب بيذا من نور الغيب، و بدا و ماد، تجلّى من بين الاقمار ، بُرْجُهُ في فَلَك الأسرار ، سَبَّاءُ الحقِّ أمّياً ، لِجَمْع مِمَّدِهِ ، و و حَرَمِياً ، لَعَلَّم نِعْمِيِّهِ ، و و مُكِّياً » لتمكينه عند قُربه

2. D.; mq. B.

3. B., D. : برخشي،

4. D. : رسى

5. B., D. : الهمتشرا

. طهر: A. Sic ms. - Rieu lit : طهر. 2. Deux fois dans le ms.

و أرجَبُ أُمْرُهُ ، فاظهرُ بُدْرُهُ ، طُلُعُ بُدُرُةُ مِن غمامة اليمامة ، واشرقَتْ شَبْسُهُ مِن تحية بِهاَمة ، و أَصاء سِراجُهُ من معدن

الكرامة

3 مَا أَخْبَرُ إِلَّا مِن بِصِيرِتِهِ ، و لا أَمْرُ بِسُنِّدِ إِلَّا عَنْ حَتِّي سِيرِتِهِ * حَمَّهُوا فَاخْتُمُوا وَ الْهِمُو فَخَبُوا و انْدُلُّ فَحَدُّدُ

4 ما ابسرة احدُّ على التعقيق ، سوى الصِّديق ، لانَّه وافقهُ ثم رَفْقُهُ الثلا يبقى اينهما فريق ا ة ما عُرَفُهُ عارِنُي إلَّا جهل رَمْنَهُ

ſ 1 « و الَّذين انيناهم الكتاب

يعرفونه ، كما يعرفون ابشاءهم وإنّ فريقا منهم ليكتمون الحقّ

يېق : .Ms.

2 شُرْءُ صَدَّرُةً و رَفَعَ قدرة [[] 2 شرج صدرش كرد ، و رفع قدرش کرد ، و رضع وزرش كرد الذي أَنقَسَ طُهْرك ١٠٠مرش واجب کرد ، بدرش از غمامه یمامه پیرون آورد ، آفتابش از جانب نهامه شرق بزد، نورش

از معدن کرامت برقی زد

5 هيچ مارني [1770 ١] اورا نشناخت الآكد بر وصف أو جاهل شذ از رصف او پيذا نكرد چه الآكه حتى بكشف آن متولى شد ، قبال الله تعالى 1. Qor. XCIV, 3.

- A -

« الّذين آتيناهُم الكتاب » [—]

(Qor. II, 141)

6 انوار نبوت از نور او بیدا شد،

و انوار او از نور غیب ظاهر

شذ، [-

.

17 متبتش برميه متبتها سبق بزد،

و وجودش بر مدم سبق بزد ،

و اسمف برقلم سبق بزد [ــــ

_

-

۔۔] نامش احد، ونعش محدّد

[--] ذاتش أُجُود ، و صفاتش

رما داس البود و أنتجد، و هبتش أفرد،

-]

18

1. 1. 5 : A : مَرْف (sto). 2. 4 : عاجبا... انوارد... » : 8. 4. و هم يعلمون » (Qor. II, 141)

أنوار النبوة من نورة برزتُ
 [--] و انوارهم من نورة

ظَهَرَتْ ، وليس في الانوار نور أَنُورُ و أَظْهَر ، واقدم من القِدَم ،

سوى نور صاحب الكرم ،

مِثْتُهُ سَبُقَتْ الهم ، و وجودهُ
 سَبَقَ العَدَم ، و اشْهُهُ سَبَقَ

القلم اللَّمَهُ كان قبل الامم ا ما كان فى الآفاق ورآم الآفاقى ودون الآفاق أَشْرَف و أَشْرْف

و أُعْرِف و أُنصف و ارآف و اخرف وأعطف، من صاحب

هذه القصية، وهو سيّد البرّية، الذي اسمُهُ أَحْمَد، ونَعُمُهُ أُوحد، و امرة أَوْكَمد، وذاته اوجد،

و اهمرة اوندد و دانده ارجد و و صفته أمجد و همته أفرد

8 يا عجبًا ما الهيرة و انظرة و اكبرة
 و اشهرة و انورة ، و اقدرة و

ابصرة ، لم يزل ، كان ، كان . مشهورًا قبل الحواديث والكواين و الاكوان ، و لم يزل كان

مذكوراً قبل القبل و بعد البعد و المجواهر و الالوان ' جَوْمَرُةُ صفوتَ ' كلامةُ نُبَوِيّ ، عِلْمةُ

مُلَوِى ، مبارتهُ عُرَبِى ، قبيلتهُ « لا مشرقي و لا مغربي »

(Qor. XXIV, 35) جنسُهُ ابوی ،

رفیه ٔ رفوی ٔ صاحبهٔ آمی 9 باشارتمهٔ آبشرت العیون ، به

أه مركز . ركاندون . مؤفّت السوائر و العمائر، و المحقّ انطقه، و الدليل صدقه، و المحقّ اطلقه، هو الدليل و هو

الدلول ، هو الذي (317) جلا المدا عن الصدر المغلول ، ، هو

الـذى أَتَى بَكلام قـديم لا مُعْدَث و لا مُقرَّل ولا معول ،

1. S'c.

2. ظهاد . المعلول . 3. المعلول .

پیش از حوادث وکواین مشهور بوذ ٬ و قبل از قبل و بعد از

بعد و جواهر و الوان مذکور بوذ [--

_

__

_

-]
 9 بإشارت او چشمها روشن شد ،

ر بذو اسرار وصماير شناختند ٬ [–] او هم دليل بوذ ٬ و

هم مدلول؛ [--

-] با كلام قديم آمذ، نه

محدث [--] و نه [⁴77]

مفعول ' [–

_

ا از نهایت باین بوذ و از نهایت نهایت

به بیت حرام کرد ،

11 بالاي سرش فعًامه بوذ ، برق زبدة تحت قدمش العات روش کرد ، و بیارانید فعره داذ ابرش علومها قطرة بحر اوست، [وحكمتها غرفة نهر او ، و زمانها ساعت دهر اوست]4

الله حتى با او وحقيقت با او وصدق ورفق باد اللست در وصلت اخرست در نبوّت ،

2. B: غرامرا (۴). 3. Sic.

4. [Mq. D.].

بالحق موصول غير مفصول ' الخارج عن الجغول ، هو الذي أَخْبَرُ عن النهاية والنهايات ' و نهایات النهایة

10 رُفّع الغمام؛ وإشار الى بيت | 10 عمام را البرداشت؛ و اشارت الحرام، هو التمام، هو الهمام، هو الذي أمر بكُسّر الاصنام ، هو اللَّذِي أُرْسِلُ إلى الأَنْسَامِ و الاحترام

11 فوقد غمامة بُرِقَتْ ، و تُحتَّدُ برقة لِمُتْ و اشرقَتْ و أَمْطُرَتْ و المبرَّثُ العلن كُلُّها قطرة مِن بَحِرَّه ، الْحِكُم كُلُّها غرفة مِن نَهْرِهِ ، الازمان كُلُّها ساعة مِن دَهُرِهِ ،

12 الحقّ بدو بد المحقيقةُ [–] هو ً الآول في الوصلة؛ هو الاخر في النبوة، و الباطن بالمحقيقة، و

1. Sic ms. pour : الاجرام (?) (Goldziher).

الظاهر بالمعرفة

أَطْلُعُ على فهيهِ حاكِمٌ ، الحق ما اسلمدُ الى خُلْقِه لأنَّه ما عقش بكس نبرد ويراكه او او

هو، و اٽبي هو، و هوهو،

15 [ما] خَمْرُنجُ عن ميم «محمّد» ٢ و مَا دَخُلُ فِي حَآيِدِ أُحَدُّ، حَاوُهُ مِيم ثنانيةٌ و الدال ميم اوَّلُهُ ، داله دوامه ، ميمهُ مُحَلَّهُ ، المأورة حاله المالة عبر

ثانية

10 [اظهر]" مقالَدُ ، ابرز ا اعلامَدُ ، أَشاع أبرهانَهُ انزل فُرْقَانَهُ ، اطلق لسانّهُ، اشرق جنانه،

.دوازه .1 Ms 2. Mq. ap. ms. ap. ms. اظهر . 3

ap. ms. ابرز .4

بالحن است در حقیقت ، ظاهرست بمعرفت

18 مَا وَمُكُلِ الِّي عِلْمِهِ عَالِمٌ ، و لا | 13 نوسيذ بعلم في عالم ، ومطَّلع

نشد بغهمش هيے حاکم ېود ، و چون او بود ، و او او

يرذ ـــ [1784]

15 هيچ خارچ از ميم «محمّد » بيرون نوفت و هيچ داخل در حام معد» نرفت ماءش ميم فانيست دالش ميم ارلست ، داله دوام عزّة ، ميمش محل است نزد حتى ، حامش حالتست عال او ميم ثانيست أ 16 مقال او طاهرست ، اعلام او پیذاست ، برهان او شایع

است ، فرقان بذو آمد ، زبانش

ئىسپرد : 1. D.

ناطق كرد مجانش روشن کرد ٔ اقران او ازو ماجز آمذند ، تبيانش ثابت كرد ، شانش بزرك كرد،

17 إن حربت من ميادينه فأين | 17 ميدانش فراح كرد [-] كجاست راء ہے؛ دلیل او [–

t. Mas. : بر

العجز اقرانه ، البث بُنيَانَهُ ، رفع شائد [ـــ

السبيل، فلا دليل، ياكيها العليل،

و حِكُم السُّكهَاءِ عِنْدُ حَكَمْتِهِ

ككثيب مهيل

II (b). طاسين الفَهُم

1 أُفهام الخلائق لا تتعلّق 1 [178] افهام خلائق برحقيقت بالحقيقة، و الحقيقة لا تتعلّق بالخليقة ، المحواطر ملائق ، و علائق المخلائق لا تصل الى المقاتق، و الادراك الى علم المنيقة صعب، فكيف الى حقيقة المنققة الحق وراء المنينة ، و المنينة دون الحقّ 2 الفرأش يطير حول المصباح ، [179a] فراش كرد[د] مصباح الى الصّبام ، و يعود الى الأَشكال؛ فيشبرهم عن الحال؛ بِأَلْطُفِ البقالِ ، ثم يس بـالدَّلال ، طبعاً في الوصول الى الكبال

متعلّق نیست و مقیقت بر خليقت متعلّق نيست ، خواطر علائق است وعلائق خلائق در حقائق نرسید ، ادراك علم حققت معب است ، فكيف إلى حقيقة المحقيقة وحق حق ورای حقیقتست كردد تاصبام ، انكه عود كند بأشكال ، غير دهد از حال ، بلطني مقال ، انكه بياميزدا بادلال ، طبع در وصول و كمال

. ترسد : .1. D. . يمز - arabe = بياميرد : . 2. B. حقیقتست ، رصول برآن

حقيقت الحقيقتست الحرارتش

- حقيقت حقيقتسب

3 صوء الصباح علم المحقِقة و 3 صوء مصباح است علم حرارتُهُ حقيقة الحقيقة ، و الوصول اليدحق المقيقة

> 4 لم يرس بصوئد، و حرارتد، فيلقى جلتُهُ فيم ، و الاشكال ينتظرون قدومً ، فيعمرهم عن النظر، حين لم يرض بالخبر، فعينشذ يصير معلاهياً ، متصافرًا ، متطاثراً ، فيبقى بالا رسم و جسم و إسم و رسم ، فلأَتَّى معنى يعود الى الاشكال و بأَى حال بعد ما حاز ، صَارَ مَن وَصُلُ الى النظر، استغنى عن الخَبُرِ، و مَن وَصَلَ الى المنظور استغنى عن النَظُر

4 [179^b] راضي نشد يصوُّ و حرارت و فراش تا خوذرا در ان نه انداخت اشکال اورا انتظار کردند عا ایشانرا از نظر خبر دهد ، چوں راضی نشد از نظر بخبر، جسدش متلاشي شد ، متصافر ، متطاير بماند یی رسم ر جسم و اسم و رسم ، بس بكذام معنى بــا اشکال آمذی ، و بکذام حال باز کردیدی ، مرکه بنظر وسید از خبر مستغنى شد ، وهرك بمنظور رسيند از نظر مستغنى شد،

1. Sic. corr.

. فحين اذ : 1. Ms . متصادرا : 2. Ms .

و لا الفاني ، و لا الجاني ، و لا لمَن يطلب الأَماني ' ئَانِّى كَأَنِّى ، و كَأَنِّى هو · او هو أُنّى ، لا تُوتّى عُنِّي ، إن كُنْتُ «أَنِّي»

8 يَأَيُّهَا الطَّانَّ الا تحسب أُنِّي « أَنَا » الآن ، أو يكون أو كأن ،

7 ان كُنْتُ تفهم فافهم ما صيَّتُ مِنْهُ المعانى الأحدِ (818°) سوى أَحْمِدُ ، « مَا كَارِ.، معمد أبا أحد» الى «النبيين» ، (الا الله ص) [—] وغاب عن

5 لا يُصَمِّعُ منه المعانى للتواني الله عنى درست نشد [-] تا تمام فاني را كه [--] طلب امائمي کند ، چون مُن ، چوبي مَن چون او ، چون او از مَن ، او از مَن ، نترساند ، موا چون مَن باشم '

6 ای خداوند طن ، طن مُبُر که مَن منم اكنون ، يا باشم يا بوذم ، [180] مثمر آن صارف جلدم واين حال منست پاك نيست إواين حال منست پاك نيست] ١٠ اڭر اورا باشم ليكن

مَن نَد اوم

7 ای نفس بذان که صحت این معانی هیمکسرا مسلم نيست جز احد صلوات الله عليد . آلد و سلامد « ما كان » محدّد ابـا أُحَد، چون تجاوز

بترساند : 1. B, D

العقلين ، و غُمُعُن العينَ عن

الأَيْن ، حتى لم يبق له رين و لا مين ا 8 فكان قاب قوسين (Qor. Lill, 9) حين وصل الى مفارة عِلْم المتنبقة أَخْبَرُ من الفوَّاد و خَبُرٌ، لمَّا وصل الى حقَّ الْمُقَيِّقَةِ ، تَوَكَ الْمِراد ، و استسلم الجَوَاد ، و حين وصل الى المتى عاد فقال و سَجُدُ لك سُوادي ١٠ و آمُنَ بک فوادی ، – لبّا وصل الى [فاية] • الغايات قال « لا أحمى؛ ثناء عليك » - وحين وصل الى حقيقة المعيقة قال « انت كما النيتَ على نفسك » - جُعُدُ الهوى،

کرد از کونین ، و فاثب شد از ثقلین ' و چشم بر هم نهاذ از بین ، تا نماند رین و مین ، 8 « فكان قاب قوسين [180b] أَو أَدْنُى ، چون بىڤاوز ملم حقیقت رسید خبر از سواد خود داذ ، هم كه بحق " حقيقت رسد درك مراد گوید ، استسلام كند جواد را ، چون يحقّ رسد باز آید چنین گفت و سَجُدُ لَكُ سُوادي وَ آمَنَ بک فرادی ، چون بغایت. غايات برسيد قال « لا أُحْمِي ثناء عليک ۽ چون بحقيقت حقیقت رسید کفت « أَنْتُ كُمَا أَثُنَيْتُ عَلَى نَفْسِكُ » از

[.]وين: 4.D.

^{5.} B, D : بحقيقت (sic).

^{6.} B, D : جواب.

بغایات : 7. D

[.] مسواد . . 1. Ms

^{2.} Mot omis.

^{3.} Ms. : لا محصى (sic).

فَأَحَقَ الْمُنا ، « مَا كُذُبُ القواد مَ هُوَا بِبُرِيد ، بِمُراد رسيد ، « مَا كَذَبُ الفُوَادُ ؛ مَا رَايَ » صد خوذ ننڭرست ما زَاغُ البَعْسُرُ و ما طغی »

ما رأّی » (Qor. LIII, 11) عند سدرة المنتهى؛ ما التفت يميناً مسدرة المنتهى؛ يُمين و يسار الى الحقيقة و لا شمالا الى ننگرست يحقيقت و در حقيقت حقيقة، المحقيقة « ما زاغ البصر و ما طغے » (Qor. LIII, 17) 4. Cfr. persan,

III (c).

[طاسيس الصفاء]

محیق راقع است ، طرقش محیق است ، دران نیران شهیق است ، دران نیران میران میرق است ، فریبراه کند انجا ازراه بریدن ، شامات ازراه بریدن ، شامات ازراه بریدن ، مشام آلک ، و رخب ، و نمک ، و نمک ، و مطب ، و شرق ، و محق ، و رفق ، و محق ، و رفق ، و تصریح ، و تجوی ، و تحیی ، و رفق ، و تحیی ، و تحیی ، و رخود ، و تحیی ، و رفق ، و رفق ، و تحیی ، و رفق ، و ر

المحقيقة دقيقة ، طُرَقها معيقة ، فيها نيران شهيقة ، ودونها مغازة عيقة ، ودونها مغازة عيقة ، أنفريبُ سَلَكَها ، يخبر عن قطع مقامات الاربعين ، مثل مقام الآدب ، و الخَّمب ، و الخَّمب ، و الخَّمب ، و المحب ، والعطب والطرب ، و الشوة ، و النوة و الصفاء ، و السويح ، و الترويح ، و التحويم ، و التحديم ، و التحديم

^{1.} B, D : ste, pour قادة. 2. B : برندن 3. B, D : شرف.

^{1.} Gorr. du ms. sur الرهب. 2. Ms : البوء.

^{3.} Répélé en marge.

و اعتداد، و انفراد، و انقياد،

وا مُراد، و حصور، و رياست، و حياطت و افتقاد و

اصطلاد او تدبّر وتحبّر و تعبّر

و تصبير ، تعبير ، [--] رفعن] ا

و نقص و رمایت و مدایت ،

و بدایت , این مقامات اهل

2 هر مقامی را علومیست ، بعصی

انگه حایر شوند از اهل و مهل

مفهوم ويعصى فاعفهوم ۳ بعد ازین در مفاوز روند و

و جبل و سهل بكذرند

à « فلَّما قصى موسى كلاجل »

چون (از ین مقامات اربعین

بكنشت ...) ق [-] هون

حقيقت را احل شد ، بازآن مه

مفا و صفوتست

والانفراد ، و الانتياد ، و البراد ، (و الشهود)؛ و الحصور ، و الرياصة ، و الحياطة ، و الافتقاد و الاصطلاد ، و العديّر ، و التعيّر ، و التفكُّر، و الصُّبُّر، و التغيُّر، و الرِّنْس ، و التيقص"، و الرماية ، و الهداية ، و البداية ، فَهِي مِقام اهل الصفاء و الصفوية 2 و لِكُلِّلِ مقام معلنٌ مفهومٌ و غير 3 أُمَّ دُخُلُ على الفارة و حازماً ، ثُمَّ جازها فَمَا الْأَمْلِ و المهل من المجبل و السهل 4 « فالبّا قسى موسى الأَجُل » (Qor. XXVIII. 29) تَرَكَ الاملَ ا حين صار الحقيقة اهل ، و مع

1. Mg. D. 2. Ma. B.

3. Glose.

1. A supprimer. . 2. Sic : Ms.

ذلك كُلُّهُ رضى بالمنبر دون

النظر، ليكون فرقاً بينَهُ و بين غير البَشر فقال « لَعلَى آتيكم منها بِغَيرٍ» (Oor. XX, 10) — 5 فاذا رضي المهتدى، بالخَبر، فكيف إذا يكون المتندي" على لاثر

 من الشجرة ، مِن جانبِ الطورة ،
 ما سمع من شجرةٍ ، ما سمع من برزة ،

7 و مثلي مثل تلك الشجرة هذا
 كلائة

8 فالحقيقة و الحقيقة خليقة و كؤ
 الخليقة لتكون انت هو او هو
 انت من حيث الحقيقة

التّى وامثّى و الموسوف
 واصنى و الواصف بالمحقيقة و الموسوف

راصی شد بختر دون از نظر،
تا فرقی باشد میان مهتر رکهتر
قال « لُعلّیِ آتیکم منها بخبّرٍ ه
چون مهتدی، بخبر قانع شد،
چون راصی نشود مقتدی باثر،

و قال مِن الشجرة، مِن جانب الطور از شجرة نشنيد الكن از حق شيد

7 (حلاج گفت) عثل [*181] من
 مثل آن شجرة است [--]
 8 حقیقت حقیقست و خلیقت

خلیقت ، تو خلیقت بکذار تا تو او باشی و او تو باشد من حیث الحقیقة

ویراکه من وصف ام و وصف
 وصف واصف است بحقیقت ،
 بس واصف چون باشدا

مقتدی : 1. B . بسسد : 2. D

10 فقال له الحقّ « انت تهدى | 10 حق أورا تُويد « كه تو راء الى الدليل؛ لا الى المداول؛ مناى بردليل نه بمدلول؛ اول و انا دليل الدليل ، [بسيط] من دليل دليلم - انكه كُفت بالعَهْدِ والعَقْدِ والوثبيقة | كرد ، بعهد و مقد و وثيقه . شهد سِرّی بلا صیری ، ا شاهد س سِرست بی صبیر « هذا » سِرّى « ذا » و « ذا » أ من ، ايس سرمنست وراى طريقث ا

12 [گفت حتی با من گفت از جنان من علم من بزبان من مرا نزدیک کرد بخوذ بُعد از بُعد من خماص كردانيند مرا

و برکزیده را۱] 1, D : 1, a.

11 * مُتَرِّني الحقّ ما عقيقة الله عد حق مرا جاي حقيقت

« ' تقيقه

[-] 12

[-]

[-]

[-]

[-]

1. Sic : ms.

IV (d)

طاسين الدائرة

[181] 1

دایره برائی انست [182] که

بذان توان رسید ایعنی با ازل که سر دایرة است] مثل ب ثانی [باب دیکرست که در دایرة است] مثل ب آن بایست که بان رسید و راه آن کم کنند اسوم مفاوز حقیقت حقیقت ایعنی آن باب که هم چون با است مقابل آن دو باب و در زیر دایرة ثانی] و هیهات که در دایرة روذ اچون در بسته است و طالب در بسته است و طالب در بسته است و طالب

البرّانى ما وصل اليها و الثقطع و الثانى وَسَلَ و انْقَطَع و الثالث صلّا فى مفارة

« يَقِيقُطُ الْعَقِيْمِ »

_

2 وهيهات من يَدْخُل الدائرة ، و الطريق مسدود [318]

د سریس الله: الله:

Ł

مردوداست ونقطة فوقاني حبث ارست [آن نقطة خواهـ ل که بر بسار دایره است ۱ نَّزديک دايرة]* نقطة تحتاني رجوع ارست با اصل خوذ [آر، نقطة خواهد كه در دايره است بجانب يمين ، نقط وسطاني تحيّر اوست (بوسطاني آن خواهد که در دایره است بجانب يسار 3 دایره را در نیست [یعنی دایره

که در رسط دایرهٔ ثبانیست کوچک] ، تقطم کم در وسط دايوه است آن حقيقت است 4 معنى حقيقت حيرتست ك طواهر و بواطس ازو غایب،

و الطالب مردود ا و تقطة الفوقاني، مبتدًا و نقطته التَّعْتَانِيِّ رُجُوعُهُ الى اصليه ، و نقطة الوَسْطَاني تُحَيِّرُهُ ،

8 و الدائرة ما لها بابٌ، و النقطة التي في وسط الدائرة هي الحقبقة

4 و مُعْنَى الْحقيقة شيء الا تغيب عُنْهُ الظواهر و البواطن ا

الفوتني 1. Ms. 2. Ms. Lal.

^{1.} var. : + اول الم (fo 1835). 2. Mq. B.

^{3. +} ثاني (id.).

^{4. +} ثالث (i l.).

^{5. +} ثالث (id.).

[.]ظاهر و باطن : .6. G.

و لا تُنقبلُ الأَشكالُ

5 فيانَ اردتَّ فَهُم منا اشرتُ اليك « فَخُدُ اربعة مِن الطَّيْر فصرمُنَّ أليث » (Qor. II, 262) لأنّ الحقّ لا يطير

6 الغيرةُ أَحْصَرَتُها بَعْدُ الغُيبة ، و الهيبةُ مُنعَتْها و الميرة سَلَبْتُها ا

7 هذه معانى الحقيقةِ ١ [--

-]، رادق من ذلك فَهُمُ الفَهمَ الأَخْفاء

8 هذا مِن حول الداثرة ينظر ا لا من وراء الدائرة

1. Autre version (fo 183b) : G : حيرتش بربايد

مأثرة : .D.

1. Ms. : الطير (sic). . معنها ...بسلبتهاً : .Ms

[fo 183b] 5 اگر فهم اشارت ما میخواهی « فَخُمَدُ اربَعَهُ من الطَّيْرِ فَصُرهر، "

نيست اشكال قبول نكسد

اليك ، لانَّ الْحُقِّ لا يَعليرُ

6 [1844 م] غيرتش حاصر كند اورا بعد از غيبت ، هيبتش آن خليقت را مدم كند ، كيرتش

أورا سلب كنده

7 این معانی حقیقتست، دقیق تر ازين دايرة معادن است و ماثُورة والحن ا [1854] ازين دقيقتر فهم فهم است باخفا

این از حقّ دایرت ند از ورای دايره

[-] و الدائرة حرمتُهُ

و وامّا علْمُ علْم الحقيقة حَوْمِيّ ، ﴿ وَ عِلْم حَقِيقَتْ نَدَانَسَتْ ، زيراكُهُ عاجز مي بوذ ، علم طالب است و دایره حرم است خواند ، که از دایره حرم جز او · بيرون [185 نيامذ ا 11 إ تسرسنده وأوَّاه بوذ بلباس حقيقت بيرون آمذ، خليقترا

آرّة زد

10 فَلذَلك سُتّى النبّي صلّم الله از براى اين حقش «حرمى » « كَرُميًّا » ، ما خُورَجُ مِن داترة الحرم؛ [—]

11 , هر ورآمة فقال « آة! » [--

1. Lacune : compléter : الاهو.

V (e).

طاسين التُقطَة

او اصل است ، زیادت و نقصان نشوذ ، فنا بذو راه نداند

2 منکر بماند در دایره برانی ۱ منكر شوذ حال مرا نه بيند ، بزندقة مرا مستمى كند، تير بذي در من اندازد ، فریاذ کند انگه که شان من بیند ، در دایره حرم که ورای وراست فریاذ کنده ،

3 [186 ماحب دايرة ثاني طن بود که من عالمي رباني ام 4 آنکه رسید بدایره ثالث ، بندارد که من در امانی ام

1. ثالث العلم اليوة ثالث .1 (f° 185). 2. Ms, D. : ندي. .

1 وادقى مِن ذَلِكَ ذِكْرُ الْمَعْلَةِ ا 1 از ان دقيق تر نظم است كه , هو الأَمْلُ ، لا يزيد و لا يَنقُص ، و لا يبيد ،

> 2 ٱلمنكرُ هوا في دائرة البرّاني، و أَنْكُرُ هالى حين لم يراني ، | و بالزُّندقة سُمَّاني ، و بالسُّوء [

رمائي ' [۔۔

 وصاحب الدائرة الثانية طُتنبي « الْعالم الرّبّانيّ »

4 و الّذي وُسُلُ الى الثالثة ، حَنِيبُ أَنِّي فِي الأَمَانِي

1, Ms. هي.

8 " كُلَّا لا وَزْرَ الى رَبُّك يوميَّذِ المستَقرّ ينبّه الانسان يوميّيذ بما قدّم و المَّر » (9. 11-13) (الله بالله الله الله الله المَّر »

7 يفوت الى النَّخبُر، فُرَّ الى الوزر، خَافَ مِن الشرر، التعرّ و فرّر،

8 رايتُ طيرًا من طيور الصوفية ، **ملیه جناحًان ٬ ر انکر شان**ی ا حين بقني على الطيران '

9 فَسَثَلَنِي مِن الصَّفَاء ، فَقُلتُ لَهُ و اقطعٌ جناحك بمقارض الفناء , الله فلا تَتْبَعْني »

10 فقال « بجناج اطير [--] » | 10 مرغ تصوف هث « كه بجناح فقلتُ له « و يحك! « ليس

5 آنکه بدایره حقیقت رسد فراموش كند و غايب شوذ از ۰ عیان س

6 . كُلَّا لا وزر الى رَبُّك يوميذٍ المستقرّ ينبّه الانسان يوبيذ بما قدّم و ا<u>خ</u>ّر»

7 در خبر گُریخت ، و در وُزر گریخت ، از شرر بترسید ، فر**د**

8 مرفى از مرفان تصوف ديدم که با جناج تصوف می برید، وبر من انكاركرد، جواز بريدن بازماند

9 [1884] از من صفا پرسید گفتم جناحت بمقراض فنا ببر و اڭر نه با مَن مَيْر

خوذ نزد دوست خوذ می پرم »

1. Omis ap. ms. B.

. يموت . 1. Ms

1 12

13

كمقلد شهريه وحوالسبيع البصير [Qor. XLII, 9] » فَوَتَنَى يوبيذٍ فی کِشَر الفَهُم و غَرِق 11 وصورة الفَهُمْ هذا [-] [وافر] رايتُ رُبِّي؛ بعين قَلْب، فقلتُ « مُن أَنْتَ؟ » قال « أَنْتُ ا » فَلْيْسَ لِلْأَيْنَ: مِنْكُ أَيْسَ: و لَيْسُ أَيْنَ بِعَيْثُ أَنْتَ و لَيْسُ لِلنَّمْرِ مَنْكُ رَهْمُ، فيعلم الرَّقْم أيَّن أَنْتُ أَنْتُ الَّذِي حُزْتُ كُلِّ أَيْنَ ' بنُصو لا أَيْنَ فأيَّنَ أَنْتُ ?] ، على قَلْبِهِ بَاتَ ، [...] مِن رُبِّهِ دُنِّي عَابِ حَيْنَ رَآنِي

Allusion à un hadith célèbre.
 Ms. : فلان لا اين.
 Sic? Ms. : يات.

گفتم « ويمك ليس كبثله شي » انگه در بحر فهم افتاذ و غرق شد 11 صورت فهم را در دا يرة و دا يرة 12 نقطه اول از دایره افکار فهم است ، یکی از آن حق است و دیکر آن باطل « دَنَا » سَمُوا « فَتَدَلَّم » (187) مَنَا » سَمُوا « فَتَدَلَّم » عُلُوا ٤٠ دُنَا طُلُباً فتدلِّي طرباً ١ مِن قَبْلِهِ نَاكِي ، و مِن رَبِّهِ دَنا ،

1. Allusion : Qor. LIII. 9.

غايب شذ چرن بديده غايب تهذا جون حاصر شد حاصر نشذ ، چون نگاه کود چون ىنگرىست ،

كردندش ، شهود بوذ شاهد شد ، واصل شد انكاه فاصل شد ، بمراد رسید از فواد باز ماند « ما كُذَبُ النُوادُ ما رَايَ » 15 بنهانش کرد انکهش نزدیک كرد ، بداذ اورا مراد بركزيدش ، مداواة كردش ، بيبروردش ، سافی کردش ، برکزیدش ، بغواندش ، نداکردش [-] 16 فكان « قاب » ، هين قاب" | 16 فكان، قاب هير، آب فأَصَابَ ، و دُعِي فأَجابُ ، و أَبْصُرُ · فَغَابَ، و شُرِب فَطَابَ، بعورد قربت گشت^و مهابت گرفت،

. فكاب : .1. D. 2. В. : كست. . مَا قَالَ ، كُنَّهُ خَطَرُ مَا خَطَرُ ا كُنْفَ نَظْرُ مَا نَظْرُ

14 تُعير فايصر ، أيمر فتعير ، 14 بديد بنمودندش حيار شُوهدُ فشاهد ، وصل فأنفصل ، وَصَلَ مِالْمُرَادِ فَأَنْفُصَلُ مِن الفُوادِ ، « ما كذب الفواد ما رأى » (Qor. Llii, 11)

15 أَخْفَاءُ فَأَدْنَاءُ ، أَوْلاءُ فَأَصْفَاءُ ، و أَرْوَاتُو (3194) فَغَذَاهُ و صَفَاتُ فاصطفاء ، دماء فنداء ، ملاء فأَشْفَاتُو ، وَقَالُا فاطالُهُ ،

و اصاب، و دُعيَ فاجاب، و ایسر فغاب؛ و شرب فَطَابَ ، قرب فَهاكَ ، فَأَرِقَ . بات : .Ms. 2. Corriger : آر.

3. Sic. ms.

کامصار و کانصبار، و کاسرار و کابصار، و کاثار،

17 « مَا صَلَّ الله الله (ه.) (ه.) الله الله (ه.) ا ما أعَدَلُ وما مَلٌ ، ما أعدَلُ عينُ

« بِأَبْنُ » ، ما مُلَّ « حين » كَانُ ،

18 « ما صُلِّ صاحبُكم » في مَعَالَجِنَا | 18 صاحب شها در مشاهدة ما

ومعاملتِنا ، « ما صَلَّ صاحبُكم » في بُستان الذِّكْرِ في مشاهدتِنا ، وما غوى في جولان الفِكْر،

-

-

19 بُلُ كانَ لِلْحَقِّ في الأَنْفَاسِ
 و اللحظاتِ فاكراً و كان

على البلايا و العطايا شاكراً ،

قل: Ms. : قل. 2. Ms. : حلان.

3. Ms. : مَا الْحَظَامُ : .

ازکون و یاران فراغت کُرفت، از اسرار و ابصار بدر رفت، آثار بکذاشت،

17 [1874] « ما صُلَّ صاحبكم »

علّت نگرفت ، بنه هست ا چون پیداهد کمراه نشد در

کان کان

گیراه نشد و در مصافات ما و رسالت ما فاوی نکشت و طافی نشد از ما بغیر ما در معاملت ما طاف نکرد اگراه

نشد در نسیان ذکر٬ غاوی نشد در جولان فکر٬

19 بل که در انفاس و لهطات ذاکر بوذ ، و در بلا صابر و در طا شاکر

شکست : .1. D.

بشد : .D.

^{8,} Mq, B.

- B -	- A -
20 « أنَّ هو إلا وهنُّ يُوهَى » أز	20 « انَّ هو اللَّا وهيِّ يُوهُي »
نوز بنوز '	(Qor. LIII, 4) من النور الى
-	النور،
-] 21	21 اقلّب الكلام • وغاب عن
· <u>-</u>	الأَوْهَام ، و ارفع الاقدام عن
-	الورى و الانام؛ و اقطع مِنْهُ
	النظم و النظام ، و كُنْ طَأَتْماً
	مع الهيام ، و المُّلِعُ لِتُكُونَ
_	طائراً بين الجبال و الاكام ا
-	جبال الفَهُم واكام السلام ،
	لِتری ما تری فصیر صُمْصًام
ι – ΄	الصيام ، من مُشجِد الحرام ،
—] 99	22 كُمَّ دَنَّى كَأَنَّهُ دِنِّي مِن مَعْنَى ا
-	ثُمَّ حَاجُر كعاجِزِ لا كعاجُزٍ ثُمَّ
~	مِن مقام التهذيب الى مقام
****	التأديب، و مِن مقام التأديب
_	الى مقام التقريب؛ كَنَا طُلُبًا
word.	فَتُدَلِّى هُرِبًا ۗ دُنَا داعيًّا فعدلِّي
	1. Ms. : p6. 2. Sic?

مُنَادِياً ، دُنا مُجِيباً فعدلَّى

مقامدًا ٢٠

28 فكسان « قسابُ قُوسُينَ » | 23 كان « قابُ قُوسَين » ميان دو (Qor. Lill, 9) ، يرمى «أين » ، بسهم « يين » ، أقبت قوسين ، ليصيِّرِ أَيْنَ ، او لغيبةِ العين ، أَدْنَى بعينِ العينِ '

> 24 قال العالم الغريب الحسين بن مصور الحلاج رجه الله

25 ما أَظُنُّ يفهم كلامُناً سوى مُن بَلغ القوس الثاني؛ و القوس الثاني دون اللوح [319]

26 و لَـُهُ هُـرُونَى سِوْى هُـرونِي العَرُبيِّهِ ، [--]

1. Ici le ms. insère les nos 31, 32, 33. .«...بين او لغلبة » : 2. Selon B, D

قوس « این » بوذ [،] « این » را بسهم « بين » انداخت ، انکه قرسین را ثابت کرد ، تا يّن صحير كرد ، تا برو غالب

> شوڈ میں ا 24

25 طن نبزدم (*188) كـ فهم كنـد كلام ما جز انكس كه بقوس ثانی رسید ، قوس ثانی دون لوم است

26 صاحب قوس ثاني را حروق

چندهست نه این حرنهای،

مرېي و مچېي [،]

.حرفها : .D.

1. B, D. : + 9.

ا ١١٦ آن يك حرف واحست وآن 27 الله مُرْفي واحد ، وهو اليم ميم أست (آن حرف ميم ه ما اوهي » خواهد) 28 میم اسم آخرست (یعنی اسم يَغْنَى الاِسمِ الْآخر قوس ثاني ، و آن مُلُک ملكوت است) 29 و اسم دیگر زد قوس اولست 99 و هو وَتُر قوس الاوّل (یعنی ملك قوس ثانی و آن ملكوتست ، و آن زه قوس اولست و آن ملک فعل جبروتست ، قوس اوّل مُلك فعل جبروتست ، و قوس ثانم مُلِكِ ملكوتِ ، ومُلكِ، صفات زه هر دو قوس است، و مُلك ذات تجلّی خاص که سهم قِدم است... سهم قوسین است) 30 30 من زاند العورة 31 [319] قال رضى الله منه | 31 [488] [-] صنعت كالم در

1. Sic ; ms.

ىعنى دنو ، جد معنى است بحقیقت حق ،

[-]

_

32 حقایق رحق حقایق در دقیقه آن دق دقایق است ۱ از شواهق سایق، برصف تریای تایق، برویث قطع علایق، تایق، برایق، در نمارق صفایق، بابظ برایق، بیس دقایق، بابظ خلاص، از سبل خماص، از انجاکه اشخاص است، از دنوکه معنی معرض عریض است، با فهم کند معنوی، انکه راه رفث، شبر مرموی را از مروی البوی،

33 صاحب يثرب صلوات الله عليه انكس كه شان او افعمل

.شايق : .D. 1. D.

صنفا الكلام في مَعْنَى الدَّنُوِ فَجَادَ العَنْىُ لَجِقَيْقَ الحَقِّ لا لِطَرِيقَةِ الخَمْلِقِ ، والدَّنَّ دائوةِ العَمْلِلِ،

المعيقة حق المقائق ، في دياقة الدقائق ، في السوابق برصف ترياقي السوابق ، برصف تعلى التائق ، بروية قلم العائق ، باتقاء البوائق ، و تبيين الدقائق ، بلقط المحلام ، من سبيل المعان ، من حيث الأشخاص ، المعنى الدقائق ما هو بمعنى المعنى الدقائق ما المعنى الدقائق المعنى الدقائق المعنى الدقائق المعنى المعنى الدويم المعنى الدويم المعنى الدويم المعنى الدويم المدوي الدويم الدويم المدوي الدويم المدوي الدويم الدويم المدوي الدويم المدوي الدويم المدوي الدويم الدويم المدوي الدويم الد

33 قال صاحب يُعْرِب صلعم في عان من هو مخصون ، صون

. صغية . 1. Ms

2. Suppléer : و؟ 3. Ms. : مالمعناوي : شانیاست محصون ، و مصونست در کشاب مکنون منظور مسطور [از منطق طيور ،] ا

34 که فهم کن اگر فهم میکنی ای فابن که مولی خطاب نکند الا باأمَّل ، يا از اهل باأمَّل احل ، یا یا احل احل احل 35 [189^a] صاحب اين معنى را استاذ نباشد و نه تلميذ، و نه المحتيار و تمييز٬ و نه تنبيه و نه تموید، و ند بدر و ند ازو، بل که درو آئے درو بوذ ، و درو نه درو، و بيابان ودر [و] بيابان [-] در آیت

36 دماوی معانی و معانی امانی ، امیدش دورست ،

1. D.; mq. B. 2. Mq. D.

في كتاب مكنون اكما ذُكرنـا بي «كتابٍ » مُنْظورٍ «مُسْطُورِ» | (Qor. LII, 2) من معاني منطق الطبور، و جَعَلْنَا إلى « فكان قاب قوسين ، يومي ...العين »4

34 [3194] فَآفَهُمْ أَن كَنْتُ تَفْهِم بآيُّها الفائق، ما خَاطَبُ أ المولى الَّا أَهْلًا و مِن الأَهْلِ أَهْلًا؛ و اهلَ الأَهْلِ وِ الأَهْلِ 35 مَن لا أُستاذ لَـهُ و لا تلميذ؛

و لا اختيار و لا تمييز ' و لا تُمُويدُ و لا تُنبيد، لا بد لا مِنْدُ، كُلُّ ، فِيهِ مَا فِيهِ ، هُو فِيهِ لَا فِيهِ نيه ، تِيدٌ في تِيهِ ، آيدٌ في آية ،

36 الدعاوي معانيه، و العاني أَمَانِهِ ، و امنيتُهُ بعيدة ، طريقتُهُ

^{1.} Cfr. no 8, et Qor. XXVII; 16. 2. Renvoi à nº 23.

^{3.} Ms. : مطب . 4. Ms. : الأنه :

شديدة السُّهُ تَحِيد ارْسُهُ فَ فريد الموفقة لكوتُهُ الكوتُهُ حقيقتُهُ قيمتُهُ وثيقتُهُ السُّهُ طريقتُهُ وَسُهُ حريقتُهُ التحرَّسُ صفتُهُ

97 النامرس نعْتُهُ و الشَّموس ميدانُهُ ا [-] و الشَّموس ايوانُهُ ا [-] و السَّنوس حَبُوانُهُ [-] و العلموس حَبُوانُهُ و العدروس عيانُهُ و العدروس عيانُهُ و العررس أَسْتَانُهُ و العدرس بُسْتَانُهُ و العدرس بُسْتَانُ و العدرس بُسْتَانُهُ و العدرس بُسْتَانُ

طريقش صعبست اسيش مجيدست ارسيش فريدست، معرفتش انكرة است انكرة اش حقيقتست الأنباهش وثيقت است ارسيش طريقتست ا وسمش سوختس است المحدس است المحدس

37 ناموس نعت اوست ، شعوس میدان اوست ، شعوس نعت افیس نفوس ایوان اوست ، [شیطان عالمی] مالمی] مالمی از است میران اوست ، مدروس عبان اوست ، مدروس بیان اوست ،

1. Répété deux fois ap. ms.

? تحرصفی: .2. Corr

3, + C.

،سان : .4. G

5. + C.

.مايوس : .6. B.

7. + C.

1. Gfr. persan : جناح.

2. Ms. : هنانم.

العرس: .Bs. العرس.

B - - A -

وَ الله الله عَلَيْهِ عَلَيْهُ عَلِيهُ عَلَيْهُ عَلِهُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَل

99 [-] مقالتُهُ رُكُنُّ ، طَنَا اللهِ الراقش مشربي است ، مقالتش فَصَّب ا و ما ذَوْنَهُ فَعَسَّ ،

ثُمَّ باللَّهِ التوفيق؛ . ركن حالتست ، اين عاجز وما دون او ، فعمست ، و اورا

1, D, Mq. B.

. حوى اليه همد : . 1. Ms.

(sic). و كُنْ: . . عند (sic

VI (f)

[طاسین الازُلِ و الانتباس]

اللهُ ربِكُهُ ما صيَّتْ الدعاري لِأَهَدِ ، الاَّ لابْليسِ وأَهْنَدُ ، صلعم ، غير أن أبليس سَقُطُ عن العَيْنِ ، و أَحْمَد صَلَعَم كُشِفَ لَدُ عن عين العين ،

2 قيل لابلس ، أسْجُدًا » و لأَحْمُد م أَنْظُرا ، لَذَا ما سجد، و أَحْمُد [مَا نَظَنَ؛ مَا الْتَنفَتُ يبيئاً و لا شبالا ، و ما زَاغُ | البُعَسُرُ و ما طغ_ى » (Mr. LIII, 17)

1. Mq. ms.

1 في صِيَّةِ الدماوي ، بعكس 1 في فَهُم الفَهُم ، في صِيَّةٍ المعاني - قال العالم السَّيَّد الدعارى بعكس العاني [-] الغريب ابو المُغيث قدّس اين دعوى كسرا مسلم نشد الا احد صلوات الله عليه و آله ، و ابليس ، و ابليس از عين در افتاد [،] [190^ه] اجدرا عليه السلام عين كنفف كردند،

■ اجدرا گفتند که « بنگر! » و ابليس را گفت « سجود كن! » ابلیس سجود نکرد و اجد ننگرست ، یمین و شمال را التفات نكرد و ما زاغ البُصُرُ و ما طُغی »

8 امّا ابلیس فانَّهُ دُمًا ، لَكنَّهُ | 3 ابلیس دعوى كرد ، و از حول [ما]؛ رُجُعُ الى حَوْلهِ ا

4 ر أَحْبُد صَلَّعَمَ ادمي و رُجْعَ ەن خۇلد

اصُول!» و] * بقَوْله « يا مُقلّب القلوب! » و قوله « لا أُحْصَى ثناء علک ۽

8 و ماكانَ في اهلِ السَّماءَ مُوجِّدٌ مثل ابليس

7 حَيْثُ ابليس [تُغَيّر] • عَلَيْه العين ، و فَجُمرُ الْأَلْمَاطُ، في السّير و مُبد المعبود على

8 و لُعُنَ حُيْنَ وَصُلُ الى

- B -

و قوة خوذ بيرون نبآمذ ٤٠

4 اجد دعوى كرد، و از حول و قوة خوذ بيرون آمذ ،

و بكُّ اصُول! » و قال « يا مُقَلَّبُ القلوب! » و قال « لا أَحْصِي ثناء هَلَيك ،

6 [191•] در آسمان عبابدی و موهدي چون ابليس نبوذ

7 و لیکن مین برو بیآشفتند ، [و] * [191] از لُحُوط و أَلْحاط

در سر هجران کرد و معبودرا بتجرید پرسش.کرد،

8 لعنتش كودند چون برسيد

...و يا حول خوذ : 191ª 19. 4. Var. C رجوع کرد و از عین حتی در افتاد 2. Interverti avec le soivant ap. B. et D.

3. Mq. ms.

1. Mq. ap. ms. 2. Mq. ms.

3. Id.

4. Ms. : الاصحاص.

.

بعفرید، براندندش از در چون طلب فردانیت کرد و چون گفتند که « اُشَّعُدا » گفت « و اِن گفت « و اِن ملک نفتنی الی پَرْم الدین؟ » گفت « لا غیرا گفت « و اِن گفت « و اِن گفت « و اِن گفت « و اِن کفت تغیرس ، گفت و مُعْلَی فِیک تغیرس ، و معْلَی فِیک تغیرس ، و مسا ا آدم الساک و مین فی البَیْنِ ایْلِیس » و مین فی البَیْنِ ایْلیس افتاد

التَّفْرِيدِ، وطُلِبَ هَيْنَ طَلَبَ بالبَرْيد، 9 فقـال له « اُسَجُدْدا » – قال « لا غيرا » قـال لَهُ « وان عليك لعنتي ال الله « قال « لا غيرا »

-- 10

] 11

« ما لی الی غیسرک سبئیل ، و اتبی مُحِبُّ ذَلیل » قال الده « استکُبَرْتَ » قال « لو کان لی مُفْک کُشُطَةٌ ، کَاکَنَ بلیتی

1. بلكن Ap. al Qoshayri et al Baqli. 2. Al Qoshayri et al Baqli ont : غُمُرُ

نیست بغیر تو که من محبی

ذلیل ام » گفتندش که تَکَبّر

ميكنے كُفت ﴿ اكْرِلْحُظَةُ بِاللَّهِ

 L'addition de B semble dûe à Qor. VII, 13.

.ظير: .Ms. 3.

3. Ms. : مضد.

خير مِنْدُ» (Qor. VII, 11) لِأَنَّ لى قدمةٌ في المحدمة ، و ليس

في الكونين أَعْرَفُ مِنَّى بك · وُ لِي فيك إرادةٌ و لك فِيّ

ان سجدت تعرف المروع المجد فلا بُدّ لى من الرجوع الله الأَمْل الأَلك خَلَقْتُني مِن

النار٬ و النار (320°) ترجع الى النار٬ و لك التقدير و الاختيار٬

-

فما لى بُعدُ ما لى بُعْدك بُعْدُ

12 [طويل]

•

بوذمي ، تكبر درمن لايق بوذ أ فكيف كه دهرها باتو برينه ام از من [نه] عزیز ترست و بزرکوارتو چوں اول تر اشناخته ام در ازل د من ازوبهترم » كه خدمت من قدیمتر ست ، در کون مارف در از من برتو کس نیست ، از تو در من اراد تست ، و ارادت تو در من سابق است و ارادت من در تو سابق ، من چون فير ترا، سجود كنم چون سجود نكنم ، لا بُدّ باشدمراكه باصل خوذ رجوع كنم « خاتتنی من نار» (Qer. VII, 11) نار باز نار شوذ ، انکه تقدیر و الحتيار تراست ، [١٥٥٠] 12 [طويل]

فَمَا لِي بُعْدُ بُعْدُ بُعْدِكَ بُعْدِكَ بُعْدُ مَا ،

.تورا : .1 D.

ا تَنَقَّنْتُ أَنَّ القُرْبُ وِ الْبُعْدُ وَاحِد [خالص] 13 [106°] موسى صلوات الله عليه با ابلیس در مقبه طور بهم رسيدند ، موسى گفت « چه منع کرد ترا از سجود؟ ۽ ــ کفت « دعوی من بمعبود واحد، و اڭر سجود؛ كردمي آدم را ٠ مثل تو بوذمي ، زيراكه ترا نداكردند تكبار گلتند « أَنْظُر · الى الجبل ، بنگريدي ، و مرا

1. Le texte de la version persane est le seul correct au point de vue métrique, pour les vers 1 et 4. 2. Ms. : 5

تَيُقَنْتُ أَنَّ الْقَرْبُ و البعد واحد وإنَّى وإنَّ اهجرتُ الهُجُرُ صاحبي اللهُ وإنَّ الْعُجِرتُ فالْهُجُرُ صَاحِبِي وكيف يصرِّ العجروالحُبُّ واحد وكيف يَصِرُّ العجْرُوالحُبُّ وَاحِدٌ لكَ الْحَدُّدُ فِي التوفيق في مُعْضِ لَكَ الْحَدُّ فِي التوفيقِ في مُعْسِ خلص ا لُبُعْدِي إِلَّتِي مَا لَى اللَّهِ فَيَرَكُ سَاجِدُ إِلْعَبْدِ زِكَتَّي مَا لِغَيْرِكَ سَاجِدٌ، 13 التقي، موسى عَمْ و إبليس على ا مُقَبِّة الطور ، فقال له « يابليس ا ما تمنعك عن السجود؟ ١٠-

> فقال « منعني الدعوى بمُعْبُودِ " والمد ، و لو سجدتُ لَهُ ، لكُنتُ مثلك ا فاتَّك نبديتَ مرَّةُ واحدةُ « أَنظُرْ ، الى الجبل » (Qor. VII, 189) فَنَظُرْتُ ، ,

نوديتُ أنا الف مرَّةِ أن ا

1. Ms. : صاحب (abréviation licite).

2. Sie ms.

3. Sie ms.

4. Passage copié ap. taftis lblis.

5. بعصبوب (taftis).

الى آئم .6 (taftis).

7. Sic : taftis; ap. ms., in manque.

نداکردند هزاربارکه « استجداد لاکم! » سجود نکردم دعوی من معنی مرا »

14 گفت « امر بكذاهتی ؟ » گفت

« آن ابتلا بوذ نه امر» — موسی

گفت « لا جمرم صورتت

بكردید » — گفت « ای موسی

آن تلبیس بوذ و این ابلیس

است حال را معول بران

نیست زیراکه بکردذ لیکن

معرفت صحیح است چنانکه

بوذ نکردید و را گرچه شخص

45 موسی گفت « اکنون یاذگنی او ۱۹ » گفت « ای موسی یاذ

ېكرديد »

أَسْجُدْ فها، سُجَدْتُ لدعوای المعنای - »
بهعنای - »

فقال: لَهُ « تَركَتَ الأَمْرُ؟ »

قال « كان ذلك ابْتلاء لا أَمْرُ أَهُ اللَّمْرُ؟ »

فَسَرَ مورتكك » - قال له « يا فَسَرَ مورتكك » - قال له « يا كوسى ذا وذا تليسٌ ، والحال لا مُعَوَّل عليه فاتَّهُ يُحُولُ الله كن للله الماه لله الماه كانتُ ، الله الماه فقا مصححة كما كانتُ ، الله الماه فق مصححة كما كانتُ ، الما

16 فقال موسى « الآن تُذْكُرُهُ ؟ »
 سے فقال یا موسى الفِكْرَهُ لا

ر تغسر =

تُغَيَّرُتُ ، و إِنْ الشَّمْسِ قد

1. Sic : taftis, L. ap. ms.

2. Sic : taftis, ms. (حوى 3. Développé ap. taftis : opposition de l'iradah et de l'ibilla.

4. Sic : taftis, le ms. porte, au contraire و امال مُعَوَّل عَلَيْهِ لا يستول».

ده و اتحال معول عليم لا تتحول 5. Imité par taftis en deux endroits : pp. 23, 25.

6 taftir : الذكر.

1. Sic.

تذکر، انا منکور و هو ملکور، ذِکْرُهُ ذِکْری، و ذِکْری، ذِکْرُهُ، مُلْ یکون اللاکرون الا مَدَّ، عِدْشی الآن أَصْفَی، أُ و وَتَخِی أَخْلَی، و ذِکْری أَجْلی، الْ وقَخِی کنتُ اَغْدِمُهُ فی القدم لِحَظِّی، و الآن لغده لما قطاله،

_

_

16 و رَفَعَنَا الطَّمْعُ مِن الْمَنْعِ و الدَّفْعِ والمَنْرِ والنَّفْعِ أَفْرَدُنَى ا اوْجِدَنَى ، حَيْرَى طُردنى لثلا اخْتَاط مع المخلصين ، مانَعْنَى عن الأَعْارِ لَغُوتْتَى ، غَيْرُى لِحُيرَتَى، حَيْرُنَى لِغُورْتِي . غَيْرُى لِحَيرَتِي،

Ms.: دنی.
 Ms.: مُغَا... آخُلاً... آخُلاً (sic)».

3. Ms. : مضد.

4. عرمنى ap. taftis, 23.

یاذ نکنند؛ من مذکورم و او مذکورست؛

ذِكُوهُ ذِكْرِي و ذِكرى ذِكرهُ ' مُلْ يكون الذَاكرانِ إلّا مَعاً ' غِدْمت من اكنون صالى ترست ' وقت من اكنون خوشترست ' ذكرمن اكنون جليلترست ' زيراكه من اورا خدمت كردم در قدم حظ مرا ' و' اكنون خدمت ميكنم اورا حظ اورا '

16 طمع از میانه برداشتم منع ودفع
و حمر و نفع برخاست تنها
[فردم] کروانید صوا چون
براند موا تا با دیگر ان نیامیزم،
منع کرد موا از اغیار غیرت موا،
متغیر کرد موا حیوت موا،

1, Ms. : >. 2. Omis B. Cfr. C.

ئەشتېچى ، قېتىنى لېدىخىى ، أخرَمْنى لېخرىتى ، ھجرنى لېدىكائىقتى ، كىققىي لومىلتى ، رَصَلنى لِقطْخى ، قَطَعْبى لِمُنْتى ئىيتىي ،

_

حیران کرد مرا غربت مرا ، غریب کردانید مرا خدمت مرا ، حرام کرد مرا صحبت مرا ، زشت کردانید مرا مدج مرا ، در کرد مرا هجرت مرا ، مهجر کرد مرا وصلت مرا ، کشفی مرا قطع مرا ، مقطع کرد مرا منع منیت مرا ،

17 در حق او خطا در تدبیر نکردم]

نکردم ، [تدبیر ردّ نکردم]

مبالات بعثیر صورت نکردم

[-] ، اگر ابد الآباد باآتش

موا (۱۵۵۹) عذاب کند ، دون
او سجود نکنم ، و شخصی را

ذلیل نشوم ، صدّار نشناسم [-] ،

دعوی من دعوی صادقانست ،

^{1.} Ms. B. : رسارنید 2. D. mq. B.

^{1.} Ms. : تالیت 2. Ms. : اهاد 3. Ms. : دعوای

الحُبِّ مِن الصادِقين » 18 قال الحلّاج رجه [اللّه]؛

و فى احوال عُزازيل اقاريل أَصُدُها الله كان فى السَّماَه داعياً ، و فى الارضِ داعياً ، فى السماَه دعاء اللاتكة يريهم المحاسِنَ ،

و في الارض دعاء الانس يريهم القيائر ،

لقبادع

إنَّنَ الْأَشياء تعرف بإسْدَادِها ،
 [408] والسَّرَق الرفيق ينسج
 مِن ورآء المسح النَّسُود ، المَلك

يعوض المحاسن ويقول للحُحَسن «أن فَطَنَهَا أجوتَ » مرموزًا ، و من لا يعرف القبير لا يعرف

الحسي،

20° قال ابو عبارة الحُلَّاج وهو العالم

الغريب

1, Mq, tos. 2, Ms, : احول 3, 4, Ms, : دمي.

5. Corr. Goldziher. Ms. : الشرب.

> -] 19 -

__

__

190° [148°] [حُسين در شطح ٽُويد کدا [_]

 Les « Shaṭḥṭyát » traduisent ca texte* d part, comme s'il ne faisait pas partie du texte des « Tawâsîn ».

22° و قبال ابليس « انبا خير مِنْهُ . (Qor. VII, 11) حيّن لم يُراء نَيْرَة غَيْراً ، و قال فرعون « ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِن إِلَهِ غيرى » (Qor. XXVIII, 38) حَيْنَ لم يُعْرف في قَوْمِهِ من يبيّز بين المحق و الباطل

بساط الفتوّة »

· مُنَاهُلُت؛ با ابليس و فرعون کردم در باب فتوت ابلیس . گفت « اڭر سېدود[،] كودمى ادم را اسم فتوت از مس بیفتاذی » فرعون گفت «که اڭر ايمان برسول او بياوردمي، اسم فتوت من از من بيفتاذي » *21 من گفتم که « اکر آن دعوی خویش رجوع کنم ، دموی ا من از بساط فتوت بیفتاذی » *22 ابليس ڭفت كه « من بهترم » در آن وقت که غیر (*149) عمویش غیر ندید ، فرصون ثُفت « مَا عَلَيْتُ لَكُمْ مِن إِلَيْهِ غیری » چون نشناخت، در قوم خوذ میزی میان حق و میان خلق^ه

_ R _

1. B, D. 2. Ms. : والمحدو : .دمى : .D. دغيّ : .B. 4. Mq. B. دهناخت : .5. B, D 6. Trad. lendancieuse.

1. Ms. 'AUI (9),

فاعْرِفُوا اِثَارُهُ ، و أَنَا ذلك كلاثر ،

و أَنَا الْحُقِّ ، لأَنِّي مَا زِلْتُ

أَبُدُا بِالْحَقِّ حُقًّا!

24° فصاحبي و أُسْتُناذي ابليس و

فرعون و ابليس مُدّد بالنار،

و ما رجع مُن دعواه ، و فرعون

أُغْرِقُ فِي اليمّ ، و ما رجع عن

دعواه ، و لم يقرّ بالواسِطَةِ البيّة ،

25° و ان قُتلْتُ [او

*23 و قُلْتُ انـا « ان لم تعرفُوهُ عن عُنه من كُنهم « اكْر نمى شناسيد ، اثرش بشناسيد ، من ان اثرم ' انا المحقّ ' بيوسته بحق حق بوذم!

ا *24 صاحب * من و استاذ من ابلیس و فرمونست ، بآتشش بترسانیدند ابلیس را از دعوی باز نکشت ، فرعور را بدریا غرق کردند ، و از دموی باز نکشت ، و بوسابط مقو نشد [ليكن كُفت « آمنتُ الله لا الهُ الدالذي آمنت بد بنو اسرايل ، (Qor. X, 90) و ند بينے که الله سجمانه و تعالى معارضه با جبریل کرد در شان او ۶ گفت « چرا دهانش بر رمل کردی? » 25° و مرا اڭر بكشند يا برآويزند ،

^{· 1.} B, C: + 31. 2. : صاحت 3. B, D: + بي : à suppr.

— B —	- A -
_	خُلُقْتُرِي مِن نارٍ وخُلُقْتُهُ مِن
·	طينٍ ، و هُما صِدّان لا يتوافقان ،
-	و انَّى في المُنْمَةِ أَقْدُم ، و في
_	الفَصْلِ أَعْظُم و في العِلْم أَعْلَم ،
[-	و في العبر أَثَمَّ »
- 1	28 قال لَهُ الحَقِّ، أُسْبَعَانَهُ ﴿ الاختيارِ اللَّهِ عَالَ الْعَتَيَارِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ
	لِيَ ، لا لَكَ » قال « الاختيارات
_	گُلُّها و الهتيارى لَکُ ، قد
– .	الْمُتَرَّتُ لِي يَا بِدِيعٍ ، وِ انْ
-	مُنعَتْنِي عن مجودة فأنَّتُ المنيع ،
	و أنَّ الخطأتُ في المقال فلا
	تهجرني فأنَّتُ السبيع و انَّ
_	أَردَّتُ إِن اسجد لَهُ فِأَنَا المُطيع،
_	لا أَعْرِفُ في العارفين أَعْرَف
[-	ېک مِنْبي (خفيف)
—] s	29 لا تُلْمَنِي فاللَّهُم مِنَّى بَعِيدُ، ﴿ وَا
_	و اَجِرْ سُیِّدی فایِّی رَحِیدُ
	1. Gopié in <i>taftie</i> 26,

إنَّ في الُوعْد وَعْدَث الْحَقِّ حُقًّا ان في البدو بدو أمرى هُديدُ

. (الله الله عن أَرَادُ الكُتْبُ هذا خطابي فاقرُوا و اعْلُوا بانِّي شَهِيدُ

90 يآخى استّى « عزازيل »؛

لازِّنَّه] عزل وكان « مُعَزُولاً » في ولايته، ما رُجُعُ مِن بِدَابِتِهِ الى

نِهَا بِيدٍ اللَّهُ مَا خَرِجٍ مِن نِها بِيدٍ ا

قاًريسِهِ ، مُشْتَعَلُ، بِنَارِ تَعْرِيسِهِ و نُورِ تَرُوبِسِهِ '

82 مُراعُدُ محيل مُنَمَّنَكُس ، مُعَابَعُدُ

نَعِيل رميس ، شَرَاهِمُهُ برهمية ، صَوَارِيهُ مُخيلِيَّة ، عماياه ا فطهمية ،

. منرزل : 1. Ms معلوس : Ms .

3. Ms : تاريسوة : 3.

4. Ms : Viena.

5. Sic ms.

- B -

(f° 109b) [

30 ابلیس را برای آن « عزازیل » خواندند که از مکان خوذ

« معزول » بوذ ، و از بدایت بنهایت ترسید ، از بدایت

شقتی بیرون آمذ ،

31 بيرون آمذنش معكوس بوذ از استقوار مارسش عمشتعل بشار

تعریسش و نور ترویسش ا

32 و قواصيه بمعمل وميص

مقباصِدِه ، مقل و میص ، شواهمه برهمية ، صوارمه مُخَيَّلُه ، عمساة

فطهمية ، عاد 1°

1. B, D : مارسشی ، C مارس. 2. B, D : تعریشی : C تعریشی. تعریشش 3. B, D : ترویس : 0 ترویس : 4. B: Sie C: قراصیه : D

. مقناصه : D : مقناضه : 5. C. B . قطهمية : D : تطهمشي : 6. B. C

7. G : zola.

93 يَآخِي ا لُو فَهِنْتُ لِتُرَصَّنْتُ | 33 يَا الْغِي لُو فَهِنتُ لِتُرَصِّّنْتُ إِ الرضمُ رَصْمًا ﴿ وَ تُوهِّمْتُ الوَّهُمُ الْوَهُمُ وَهُمّاً وَ وَجُعْتُ فَيّاً وَ فَسُتُ

> لَى الْعُرُفاء عجزوا عن ما درسوا، هو الذي كان اعلمهم بالسجود، و أَقْرِيهِم مِن الموجود" ، و أَبْذَلُهم للنجهود ، و أَوفَّاهم بـالعهود ، و أَدْنَّاهُم مِن الْمُعْبُود ،

35 سجدوا لآدم على البساعدة ، و ابليس جَحَدُ السجود لمُدَّته الطويلة على المُشَاهَدَة

-] 36

1. الله : مابيه ي الوجود . الوجود . الوجود . الوجود . و . الوجود .

الآبادع

الرسمُ رسماً ، و توقَّبْتُ الوهم 1 -- 1 و رُجُعْتُ عُمًّا ، و فَنَتْتُ فَتًّا ،

34 فُسَجًاء القوم عن بَابِدٍ خُرَسوا، ﴿ 34 فُصحاء القُومِ [-] خرسوا ، و العُرُفاء عجزوا عَبَّا درسوا، او مالمتر بوذ بسجود ، و اقرب تر بوذ بوجود ، و ابدل تر بوذ بعجهود ، اوفي تر بوذ بمعهود ، ادئى تر بوذ بىعبود ، [108 م] 35 سجود ملايكه سجود مساعدت بود ، جعود ابلیس در سجود از طول مشاهدت بد ١ [١٥٥٥] 36 [فَاخْتَلُطُ أَمْرُهُ وَ سَاتِهِ طُنَّهُ فَقَال ه أَنَّا خَيْرٌ مِنْهُ ۗ ، و بقى في الحجاب ، و تُمَّرغ في التَّراب ، و لن بالعِقاب ، الى أبد

1. Sic.

2. Mq. D.

VII (g)

(108%)

طاسين المشيئة

1 (طاسین مشیت) و صورت این

دایره اول مفیت است ، ثانی حكيت ، ثالث قدرت ، رابع . معلومات ازليت

2 قال ابليس « إنَّ دَهَلْتُ في 2 ابليس كُفت « اكْر در دايرة اول روم ، در دایره ثانی مبتلا شوم ، و اگر در دایره شانی حاصل شوم ، در دایره ثالث مبتلا شوم ٬ و اڭر از ثالثم منع،

کند ، برا بع مبتلا شوم . . 3 فلا ولا ولا ولا اله فبقيتُ | 3 فلا و لا و لا بمانم در « لا » اول لعنت کنندش ، در لای 1. B, D.

2. Mq.? cfr. en face.

1 1

الدائرة الاولى مَشِيَّتُهُ ، و الثانية حَلَّيْهُ ، و القالقة قُدْرَتُهُ ، و الرابعة معلومته و أزليته،

الدائرة الأولى ابتليت بالثانية، و إن حصلتُ في العانية ابتليتُ بالتالثة ، و أنَّ قنعتُ بالثالثة ابتليت بالرابعة ،

على كلاولى فلعُنْتُ الى الثانب '

1. « Yo » est-il en trop?

فانی بشالث اندازند اورا رابع چون باشد ازو،

4 اڭر دانستىي كە سىجود آدم

برهانیدی مرا سجود کردمی ، و لیکن دانستم که ورای این دایره دایرهاست ، با حال ، خوذ

کُلتم « هَبُّ اکْر بُعِاة يابِم ازين دايرة ، از ثاني و ثالث و رابع

. چون رهم^{و ۴}

1. sic.

2. B el D insèrent ici les §§ VI, 30.31.

و لهُرِحْتُ الى الفالث ' و أَيْنَ مِتَّى الوابع '

4 لو علمتُ انّ السجود ينجيني السجدتُ ، و لكن قد علمتُ ، انّ ورآء تلك الدائرة الدرآئر، فقلتُ في خالى ه مَثْ نَجَرْتُ رس مِذْهِ الدائرة ، كيف أُنجو مِن النائية ، والثالثة والرابعة ، والثالثة والرابعة ،

ة و الالف المخاص «مو الحيِّ» »

(Qor. XL, 67)

1. Ms. : ميلت. 2. Du 5° « كا » (غ 3) ؟. 3. Ms. : إلماني.

VIII (h)

طاسين التوحيد

VII (g). 5° (110°) = 1

2 و الحق واهد ، احد ، وحيد ، مُوَدِّد

3 و الواحد و التوحيد درو٬ ازو٬

ازوست بینونت بینونت ،

درین معنی صورتی کردانیست ۲

5 علوم توحيد متفردست مجرد ،

توحيدرا صورت اينست السلسلساني،

۵ صورت موحد نه صفت موحد ،

1. C'est un alif (= l'essence unique) surchargé de plusieurs ddl (= les şi-fâl) : alif et ddl étant l'initiale et la finale de « محما».

2. alif distinct, isole de tous les petits alifs.

3. Var : صفت (C).

VII (g). 5°== 1

2 و الحقّ وَاحِدٌ ، أَحَدٌ ، وَهِيدٌ ،

8 و الواهِدُ و التوهيد « في » و

« عُنّ »

_

قَلْمُ التوحيدِ مُقْرَد ، مُجَرِّد .

6 التَوَمَّد صِفَة المَرَجِّد ، لا صفة

1. Corr.: التوحيد ? Alors il faudrait intervertir l'accentuation des deux الموحد.

-- A ---

7 [و أنْ قُلْتُ] * ﴿ أَنا » [-] قال
 « أَنا » فَلَكُ لا لَهُ '

8 و أن قُلْتُ « رجوع التوحيدِ
 الى الموحدِ »

9 [رانً] * قُلْتُ * « توحيد » [-] *

كيف يرجع [المتوهّد]، الى التوهيد؛

. .

10 و أَنْ قُلْتُ « مِن الْمُوحِدِ الى الْمُوحِدِ الى الْمُوحِدِ الى الْمُحدةِ *

1, Mq. ms.

2. Id.

8. Ms : مُغَنَّلُ 4. Mg. ms.

5. Ce ne peut être غنّه de√نها: ast-ce de مُحَدّ ?

7 اگر گویم که من آنم آن باشد
 نه آن [او منزة از من و از گفت
 ه من » و از توحید من] ۱۱

 8 من اگر گویم که رجوع توحید بنرتمدست ، توحید مخلوق

نهاذه ام

 و راگرگویم که بموصد و دهرکه متوصد شد چون با توحید شوذ ؟ [چون بتوحید بازآید ، چون صفت

موجّد باشد ?

10 ِ اگر گویم که از مُوَجِّد بموحَّد نسبتش بحدّ کرده ام

Ce paragraphe n'est donné qu'en
 : la fin, [] est le commentaire.
 B. mq. C.

اکُر [کُو]یم • آن موحد : 3. B. C .موحدست حدّ کردم

[-1]

IX (i)

طاسين كلاسرار في التبصد

2 صُنَّهُ التوهيد صائرة ، الآتي ا ع صير توهيد صايراست ، نه در سَمر ، بُلُ صبير البَشَمُر ،

« هَامِهُ » ، هَامِهُ »

لاتُّهُ وَازْغُهُ ا [-]

3 أَنْ قُلْتَ « وَاقَا » قَالُوا « أَقَا؟ »

4 أَلُوارٌ، و انواعٌ ، و الأشارة (432) الى المُنقُوص لا يُلُوس '

5 « كَأَنَّهُمُ بُنِيَانٌ مُرْصُوصٌ » أ

انازعة لاتّه رازقه: ١٠ ١٤٠٠.

1 (110°) صفت طاسيس اسوار در توهید چنیس است الاسرار مِنْهُ فازفة ، و البَّهِ نازغة ، ﴿ عَلَمُ عَلَمُ عَلَمُ اسرار ازد نازغ ا است ، و بذو نازغ است ، و درو وازغ است ، نه درولازم

صبير و اصبر و صبايرا « ها »

ابست ، دیگر « ها » اوست ،

مبقد نكرذد

1 3 1.4

ſ

] 5

. Sic B, C, D; il faut : فاز غ : بازغ: 2. B C.; D : بازغ

. همير شمير شمير : 8. D

- B -		- A -
_		(Qor. LXI, 4) می کدّ ،
market,		و الحَمَدُ لا يستثني عَلَيْهُ أَحَدِيتُهُ ،
		و العُدّ عُدّ ، و أَوْسانِي الْعَدِّ
-		الى الْمَعْدُودِ ، و الموَعَّد لا
- 1		المُحْدا ،
[-] 6	0 « العقى » مَارْيُ الحقّ الحقّ ا
_] 7	2 ما « قال » التوحيد ، لأنَّ المقال
_		و المحقيقة لا تصحّان للخُلْقِ:
[فكين تصرِّ الحُقِّ؟
يم « توحيد ازو پيداشد ،	ا اگر گو	-] a
ا دو ذات نهاذه ام	ذاترا	_
پیداشد ذاتی ، و ذات	أنجد	<u></u>
نه ذات باهد ، ذات	جو ن	_
و نه ذات است ،	است	[-
كرد چون پيذاشد	9 بنہان	_] 9
بهان شد که کجائیست	کجا ب	_
ا» و ند « ذا » این اورا	ئدەم	_
_{ن"} نکیرذ	در ھ	[-
ا في . 1. D : الحي . 2. Mq. D.		1. √ يمان 2. Ms : علق

— B —			A		
زيراكه بثو خلق اوست،	10			1	10
و « أَيْنُ » خلق ارست		ι	. —		
آنچ عُرُس برکیرد ، جز جوهر	11			1	11
نباهد، آنک از جسم مفارق					
نشوذ ، جز جسم ئباشد ، آنہ			_		
از روح مفارق نشوذ ، جز روح			~		
نباشده هصمهٔ روحانیست ۱		[_		
رجوع کردیم بآنچ در همین ،	12		_]	12
كيرذ از مشبوله و هاهمه ،			_		
و مُقَورًك ، و هاشهه ا [و] ا			- 1.		
مچوله ،			-		
اول مفعولاتست ، و ثناني	13		_]	13
مُرْسومات دايرات كونين '			- 1		
نقطةً معنى توھيد، نه تو ھيد،	14		-]	14
و اڭر چە منفصل است دايرة?			[—		
1, 2. Mq. B.					

		X	(<i>j</i>)				
[fo 111b]	ننزيه	ij	طاسين				1
را دايرة مثمال		1			_]	1
ب واین صورت 📵	أست				_		
-	اوسد			[•		
جاء؛ جل است باقاويل	این	2			_]	2
مِلَل ومِهلُ ، ومِقلُ ، وسُبُل ،	أهل	,		[
طاهر اوست ، و ثبانی	اول	3			_]	3
ا اوست ، و ثالث اشارت	بأطر		•		_		
ت (یعن _ی این دایرها)	اوسد]	_		
جلـه مُكَوِّن و متكوِّن° و	این	4			_)	4
ر و مطروق و مسبور ، و	وعصو				- .		
ر، و مغرور، و مبهورست،	منكو			[_		
ساير صباير داير، و ماير،،	ו ככם	5]	5
ير، وهاير، وعاير، و نايرٍ،	وحا				_		
أير" ' [142°] 1. D. mq. B. 2. مسكون Selon D. 3, 4, 5, Mq. B, D. Add. O]	- · ·	•	•

10

1. Ms. : گوید.

- B -



17 اول ازلست ، و ثاني مفهومات ،

و ثـالث جهت ، و رابع معلومات ،

معودات -

18 ذات نیست دون مفات ٬

19 اول درآید از باب « علم » و نهبیند ، دوم درآید از باب

« صفا » و ند بیند ، سیرم ا

ر درآید از باب د فهم » و نه

بيند، جهارم درآيذ از باب

ه معنی ، و نه بیند ؛ و نه بِذًا •

(دَات) ، و نه بِشا (شیم) ، و نه بقًا (قال) ، و نه بِماً

 B, D.: چهاره, mais cette phrase se réfère au صيوه (C).

 B, D.: سيوم, mais cette phrase se réfère au جهارم (C).

3. selon D.

_

-

_

_

-

_

_

_

_

— B —.		- A
(112ª) [العِزَّةُ لله الذي تقدَّسَ	20	_
بِقُدْسِهِ عن سُبُل أَهْلِ المَعَارِفِ،		_
و إدراك أمْلِ الكواشِفِ]		_
این جای طاسین، نفی و	21	_
اثبًات، و این صورت اوست		_
		I

4119 98 2744111

CAT IS TIME

1. B. : +2. - 2. Sic = bl=?

وه نقش اول فِكْرعاست و قانى فِكْر عاسّ و قانى فِكْر عاسّ و دايرة عِلْم حقّ و وسطانى مداراينهاست لام الفات كه بدايرة محيط است انفى است ازجيع جهات آن دو « حا » حاملان اند از جويد بهاند و وانب اجانب توحيد بهاند ما وراى آن حوادث است و فكر عوام فوص كند در بحر ارهام و فكر غواص غوص كند

— B —	- A
در بحر افهـام ٬ آن دو بحر	_
خشك شوذ، و طريق مندرس	
شوذ ، وآن دو فکِّر بیرد ، و آن	
دو حامل، مصبحل، شوذ ، و	
آن دوکون فنا شوذ ^{، ر حتج} ها	_
بدرد ، عرفان متلاشي كردذ ،]	_
ا و از جناب الوهيت رجن او	_
بماند ، مقزه بی حدثان ،	_
سُبُّڪَانَ آن خذايي که از جله	_
ملل منزهست ، برمانش	_
قويست ، و سلطانش	
مزيزست ، نو المحلال ، نو المُحْدِ	-
و الكِبْرِيا است ، بى شمارش	
یکی ' نه یکی چون « یکی »	
حَدّ و عَدّ (113°) و ابتداء و	_
انتهاء راه بذو نداند ، بديع	_
كونست ، منزّه از كونست ، لا	_
يُعْرِفُهُ إلَّا هو ، ذو الحِلَالِ	_
و اللاكرام ، خالق الارواج	~
و الأُجْسَلمُ]	
1. B. D : حايل	

.t(321 b, suite)

قَدَّسُ الله روحُهُ:

المعرفة في ضمن النَّكرَة مُضَّفَّيَّة ، و النكرة في صمن المعرفة مُخُلِّة ،

النكرة صفة العارف إو حليته

و الجَهْل صورته ، فصورة المعرفة

ص كافهام شايية آيية كيف

مَرْفُهُ و لا « أَيْنَ * » ، كيـ

وَصَلَ [و لا وَصل] ١٠ كيين انْفَصَلَ [ولا فَصْل]٠٠ ما

I. Ms. A; collationné avec S = ms. Solaymaniyah 1028, XXV, ff. 1-3. -2. [Add. S.]. — 3. A; S. a کیف (sic). - 4, [Add, S.]. - 5. [Add, S.].

XI(k)

[166b]

1

[

B —		- A -
		صُعَّتْ الْمُعْرَفَةِ، لِمُعَدُّودِ قَطَّ،
		و لا لُمِعْدُودٍ ، و لا لَمْجُهُودٍ ،
		و لا لِهَكْدُودٍ '
_	2	2 النَعْرِفَة ورآء الـورآء ورآء
		المنکُ ' ' و ورآء الهنّه' ' و ورآء
-		الأَسْرارِ ' وورآء الأَخْبار ' وورآء
		الإدراكِ ، هَٰذِهِ كُلُّهَا شيء لَمْ
_		يكن فَكَانَ ، إو الّذي لم يكن
		ئم كان] • ، لا يُعْصل إلَّا في
_		مُکان ، و الَّذي لم يَزَلُ كان ،
_		قبل الجهات، إو العلَّات
		و الآلات] * * كيف تُكُمُّنَـُهُ *
		الجمهات ، وكيف تاحقهُ
_		النہایات ٬
_		8 [و] ١١ مَن قال ﴿ عُرَفْتُهُ بِفُقْدى » ٢
-		فالمَفَّقُود كيف يعرف الموجود؟
		4 M- 0 00. 4 . H
		- الورى : A. S; A. S. Mq. S المرآء: A. S; A. S; A. المرآء: A. S; A.
		5. [Add. S.]. — 6. S; A : ميجاد. —
		7. [Add, S.]. — 8. A; S : مضمنه . —
		9. S; A. : الميهات. — 10. Add. S.
		- 4

- <i>B</i>
-
_
_
_
enso.
-
_
_
• –
-
8 مركه خدا بصنع بشناسد اقتصار
برصنع كردة باشد بدون صانع,
_
_
1. In tabeirat 'al andmin (écrit an

_ R __

 In tab;trat 'al awdmm (écrit an début du vn/xm² siècle) attribué à l'imâmile Aboû Torâb Sayyid Mortadha Ibn al Dâ't al Râzt (lith. Tôbéran, 1313/1895, in fine des Qiṣaṣ al 'olamā d'al Tonkâbon), p. 402. ، و من قال « عَرَفْتُهُ بِرُجودى » فَقَدِيمَانِ لا يكونان

و من قال « مُوفَّنُهُ [حين] ا جَهَلْتُهُ » و الجَهْل حِجاب ، و المعوفة ورآء الحِجاب ، لا

6 و من قال « تَرْفْتُهُ بالاشم ، فالاسم لا يُفارق الْمسَمَّى لاتَّه ليس بعطوق ،

7° و من قبال « عَرْفَتُهُ بِدِ » فقد اشار، الى معروفين ،

8 ومن قال « عُرْفَتُهُ بِصَنْعِهِ » فقد التخي بالصّنع دون الصانع ،
 9 و من قال « عُرْفَتُهُ بِالعُجْزِعن مَرْفَتِهُ مُ بِالعُجْزِعن المُوقِية » فالعاجز منقطع ، و المنقطع كيف يدرك المعروف
 10 ومن قال « كما عُرَّفِي عَرْفَتُهُ »

1. [Add. S.]. 2. S : بيلا اصم 3. Mq. in S. 4. A : شار:

- <i>B</i> -	4 -
_	فَقَدْ أَشَارَ الى العِلْمِ * فُرَجَعَ * الى
-	المعلوم ° ، و العلوم " يفارق 4
_	الذات ، و مَن فارقي الذات
-	كيف يدرك الذات ٬
	11 و مَن قال « مُرَفْتُهُ كَمَا رُصَفَ
	نَفْسَهُ » فقد قَنِعَ بالغَبَرِهِ دون ۗ
	الاثر،
_	42 ومَن قال «عَرَفْتُهُ على حَدَّينِ"»
	فالمعروف شيء واحدٌ ، لا
_	يتفشيز و لا يتبعُّض ١٥٠
_	13 وَ مَنْ قال « المعروفُ الْ عُرْفَ
_	نَفْسَهُ ، فَقَدْ أَفَرّ بِأَنَّ العَارِف
	في البَيْنِ ، مُتَكَلَّف بِهِ ١٠ الرِّنَّ
_	العَوْدِف لم يزل كان 10 عَارِفاً
-	بِنَفْسِدِ ،
	1. 8: و العلم يرجع . 2. 4

يا عُجُباً مِنِّن الله يعرف شعرةً [من بُدُنه] * كيف تنبت سوداء ام يصاء كيف مُكون اللهاء مَن لا يعرف المشجمَلُ، و" الْيَفَصَّلُ ، و لا يعرف (202) الآخر و الآول ، و التصاريف والعلَل ، والحقائق والحيَل ، ، لا تصرِّ : لَهُ معرفة * مُن ٩ لم يَزَل ، 15 سُبُّعَانَ مَن حَجَبَهُم بالاسْم والرَّسْم و الوَسْمِ ، حَجَبَبُهُم بالقالِ و الحال [و الكمال و الجمال] ١٠٠٠ دل پارة گوشت است و خور. من الَّذي لم يُزَل ولا يزال ، فانی ، معرفت دران قرار نه کیرد زیراکه معرفت جوهر رابانی الْقُلُّب مضغة جوفائيَّة ، فالموفة لا تستقر فيها لأنَّها رُبَّانية ، است ،

1. Ap. tabsirat al 'awdmm d'Ibn al Dâ'î, l. c. suprà § 8; p. 402. 1. S : ص. — 2. Transposés en S après « ثبت » , — 3. A : ج. م. ه. (م. ج. عليه المناوف عليه المناوف ال

— B —	A
	16 لِلْفُهُمْ الْطُولُ وَعُرْضٌ وَلَلْطَاعَاتِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ اللّ
_	سُنَنُّ و فَرْضٌ ، و الخَلْق كُلُّهُمُ
	في السباء و الأَرْضِ '
	17 وليس، للعرفة طول و لا
-	عرض ، و لا تسكن في السمآء،
_	و الارض ، و لا تستقر في
	الظواهر و البواطن، ، مثل
-	السُّنَنِ و الْفَرْض '
	18 و مَن قال « عَرَفْتُهُ بالحقيقة » ا
-	فقد جَعَلَ وجودَاهُ أَعْظُم مِس
_	وجود المُعْروفِ ، لأَنَّ مَن
_	عُرُفَ شَيًّا عَلَى الْمُقْيَقَةِ ، فَقَد
warring	صَارَ ۗ أَقَوْىَ مِن مُعْرُوفِهِ حَيْنَ
	مُرْفَدُ
	19 يا لهذا ، ما في إلكون أَقَلَ مِن
_	الدرّة وأَنْتُ لا تدركها ، فَمَنْ
_	
	1. S: سلساهة . A. 2. A. الأنهم
	- th-1

- B -

<i>D</i>	- A -
	لا يعرف الذرّة كيف يعرف
	[ماهو]؛ ادقى رِسْها؛ بِتُشْقِيق؟،
-	فَالْعَارِفِ ﴿ مَنْ رَأَى اللَّهِ
-	المعرفة « بِنَنْ بقى » * ، فالمعرفة
_	التص من جهة التص ٥٠
-	و فيها شيء مَغْتَصُوص ، مِثْلُ
_	دائرة العين المشقوق '
-	20 وه مِن جانب المثلاثين ا
-	و السدود ، مِن جانب العِلْم
-	الذاتي"، عينها غاثبة في سمها
-	بالهويَّه"، مِزَّما"؛ مُنقطعة، مُنقَصلة
-	المخواطر مُشْها ، لاهية ، شاهية " ،
-	واغِبُها واهبُها"، واهِبُها" غاربُها"،
	1, 8 : ⁴ 2, [Add, S.], - 3, S :
1	منه 4. A: مار، - 5. Mq. A
	6. Ges cinq mots manquent in S.
	. النقص: A . 8 جيهة: A . 7. A .
[— 9. Mq. S. — 10. A, S : التلاشي.
- 1	. بالهيلولية A .12 - الذي: A .11 -
	فيها : 8 . 13 بالهولية : 8
i	المبها: 8 . 15. A . ساهیة : 14. A
1	ماريها: 17. S - شارقها: 6. S - ماريها.

- B —	- A - ·
_	غاربُها ٔ شارقُها [غارب] ا
_	غاربُها شارقی اوا لها] و فَوْق
-	[عالِ] • فلا الها تُعْتُ دَانٍ •
_	21 المصرفَةُ عن المكوّنات؛
	باثنة ، مع الديمومة دائهـة .
_	طرقها مسدودة ، ما إليهًا سبيلٌ ،
_	معانيها مُبَيِّنة ١٥٠ م مَا عَلَيها
_	دُلِيلٌ ، لا تدركها الحَواسَ ،
-	[و لا ياحقها] ال أوصاف
_	الناس ،
_	22 [صَاحِبُهُما واحِدٌ] 11 ، مارِسُهما
_	لاحِدُ الْوَارقُها رامِدُ] " ا
	الاصِقُها فاقِدً] ١٠ بارِقُها
_	ماكِدُ ، [تارِقُها شاكِدُ] ال
	- 1, 8 : ماریها 2, [S : omis A] 3, [S : omis A] 4, A : add. en marge 5, S : كي - 6, A : - 1, المحرفات - 7, A : المحرفات - 1, المحرفات - 9, Mq. S - 8, S; A : مَنْكَة : 8, A : المحرفات - 11, [Mq. S.] 12, [S : مُنْكَة : 8] 13, [S : المحتها قاصد - 13, [S : المحتها القد المحتها المحته

- B -	- A -
	مارِقُها لاقِدٌ اصارِعُها خامِدًا ا
	خاتفُها ؛ زامِدٌ ، [لامِدُما
· -	راصدًا * أَطْنَابُهَا أَرْبَابُها
-	· » [لرباب آ
	23 [كَأَنَّهَا كَأَنَّهَا كَأَنَّهُا كَأَنَّهُ كَأَنَّهُ
~	كَأَنَّهُ * كَأَنَّهَا كَأَنَّهَا كَأَنَّهَا كَأَنَّهُ كَأَنَّهُ *
-	كَأَنَّهُ كُأَنَّهُ * كُأَنَّهُ كُأَنَّهُ كُأَنَّهُ *
Name .	كَأَنَّهَا كَأَنَّهَا ، بُنِيَانُهَا [اركانها
_	و ارکانهـا بنیـانهـا ، اصحابهـا
_	المِ لَمُ اللهِ المِالِيهِ المِالِيهِ المِالِيهِ المِالِيهِ المِالِيةِ المِالِيةِ المِالِيةِ المِالِيةِ المِال
	لا هِيَ هُو' ولا® هُوهِي ' [و لا
_	هو إلَّا هي ' و لا هي إلَّا هو '
-	لا هي الإ هو]١١٠ ولا هو الا هوا
— j 24	24 فالعارف « مُنْ [راي] 12 »
—] [468°] مُغُروف وزاى	و العوفة « بِمَنْ * بَعْنَى » ؛ العارِفُ
·	1. [8 : سارمها حامد 2. 8 : إسارمها حامد 2. 8 : ساينها 3. — ق. A : الماره 4. م. — 3. [Mq. S]. — 6. [Mq. S]. — 7. Mq. S. — 8. [Mq. S.]. — 9. [Add. S.]. — 10. Mq. S. — 11. [Mq. S.]. — 12. Mq. A, S := cf. § 19. — 13. A : مُنْ (cfr. § 19).

- A -

اوهام است ، عارف با عرفان

خوذ كيست ٩

25 القِصَّةُ مع القُصَّاس ، و العوقة مع الخياس ، و الكُلْفَة مع الاشتماس ، و النُطْق مع اهل الوسواس ، و الفِكْرة مع اهل الإياس ، و الفِكْرة مع اهل العاس ، و الفِكْرة مع اهل الهاس ، و الفِكْرة مع اهل

الاستيعاش ،

26 و الحَقَّ حَقُّ ، و الخَلْقُ خَلْقٌ ، و لا بَاسَ ، مع عِرْفَانِهِ ، لأَنَّهُ ، عِرْفَانُهُ ، او عرفانُهُ هو ، و المعرفة ورآه ذلك و المعروف]" (%32) ورآه ذلك ،

25 بقية القصَّةُ مَع القُصَّاصِ ، و المَعْوِفةُ مع الخُواصِ ، والكُلْفَةُ مَع الأَشْخَاصِ ، والسُلْقُ مَع أَمَّل السِّوْاسِ ، والنِّكْرُةُ مَع أَمْل

الإياس، والغَفَلة مَع أَمَّل الأَسْتِيكَاشِ، الاَسْتِيكَاشِ،

26 و الحَقَّ حَقَّ ، و الخَلْقُ خَلْقُ ، و لا بَاسَ ،

1. S: &\sum_1. -- 2. A: Ligne coupée au début du xix* siècle, = lorsque le ms, fut relié au British Museum. La version persane diffère un peu du texte S.

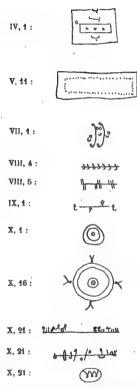


Planche contenant l'ansemble des schémas en deux couleure illustrant (e ms. D (Shahti 'Aif páshá 1843) des Tawasus, ff. 152, 156, 164, 165 (3 schémas), 166, 167 (4 schémas) '.

^{1.} Les comparer aux schémas litestraal le ms. B (Qddbi 'asker fSTi), et inérés dans le texte : IV, 1; V, 1; VII, 4, 5; IX, 2; X, 3, 16 g 3i (eà la répartillon, d'ailleurs identique, des doux culteurs, n'a pu ter opproduite).

COMMENTAIRE DES " TAWASIN "

PAR ROÛZBAHÂN AL BAQLÎ

Voici ce que dit al Baqlt en tête de son commentaire des « Tawâsîn » (f° ·175°) :

« . . مُتَفَرقات كلام حسين بن مصوررا قدّس الله روحه شرح داذيم وطواسين را بزبان شطّاحان بغرايب نكت عبارة كنيم ان شاء الله و زيراكه ان إازا فُصيلات رسوماي بس عجايبست وعلومي بس غرايب وقفقنا الله بشرحها و أيدنا بِكَمْفِهَا للسترشدين الصادقين بِمِنّه و جُودِه »

Suivant son plan, al Baqlt n'aborde l'examen des «Țawâstn» qu'après avoir commenté, dans ses Shathtyat, les sentences les plus ambiguës de tous les soûfts célèbres, al Hallâj compris; nul n'était mieux préparé que lui pour mener à bien ce travait; le dictionnaire d'« iştilâḥât» soûfies qu'il a annexé à ses Shathtyat est d'une précision bien supérieure à ceux d'al Hojwirt († 466/1074) d'Ibn 'Arabt († 638/1240), d' 'Abd al Razzâq al Kâsht († 730/1330), et d'al Jorjânt († 816/1413). De plus, il nous dit, à la fin de sou commentaire , s'y être servi « des expressions des mystiques » et « des symboles des sages », ce qui est, peut-être une allusion aux gloses antérieures qu'il dut avoir en main'.

^{1.} For 133a-436b.

^{2.} In Kashf al mahjoub; trad. Nichelson, pp. 367-392.

^{3.} Fo 113a, ici p. 105.

Elles transparaissent, çà et là : b·3°, f-24° (fin), f-36°, h-7° (fin), h·9°
 (fin), j-6°, 20°, 23°, 24°.

Analyse

et extraits du commentaire d'al Baqlî.

Le commentaire des Tavastin par al Baqlt, occupe le troisième livre de la seconde partie de ses Shathiyat', ainsi qu'il le dit lui-même dans la préface. Après avoir indiqué le symbolisme des lettres choisies pour titre de l'œuvre d'al Hallâj*, il commente le texte, phrase après phrase (fer 176* seq.).

Nous n'analysons ici que les passages où son commentaire, très diffus, apporte des précisions utiles, au sujet de l'apologie, sincère, mais malaisée, qu'il esquisse.

1. Tasin al siraj (a-1°-17°) :

1° « . . واجي ». Il s'agit de Mohammad ; cfr. Qor. XLII, 52 :

.ه اماكن قُدرت و حكمت » désigne « بُرج فلك اهتزاز .

2° « صدرش » . .; cfr. Qor. XCIV, 1-3.

14° " رار او بود ، », elat s'agit ici de l' « 'ayn al jum' », état mystique qu'al Baqlt explique ainsi : Mohammad était le signe (litt. les miracles اليات) de Dien, or le signe = l'acte (اليات) = par conséquent l'essence divine (العالم) *; cfr. le hadtth « تُقدّ راى الحقّ » *.

Dans la pagination actuelle du manuscrit actuel, bouleversée par le reduct, il se présente dans l'ordre suivant: (m. 1752-1913, 463, 1052-1133.
 102-2. 102-2.

^{3.} Résumé ici plus haut, p. 1-2.

^{4.} Cfr. cette explication plus développée dans son « tafsir » ; cfr. ici infrà.

^{5.} Copié sar le texte évangélique « من َ رَائِي مَعَدَّ رَاى الآبَ » Joan. XIV, 9, trad. arabe ancienne in Ibn Hazm, Rosl..., éd. Caire I. II, p. 67). — Al Baqil cite ce hadith en son tafsir (ms. Berlin (* 1864, 332)).

II. Tasin al fahm (b-10-80) :

i ° « عقيقتست ». Définition du « tanzîh » de Dieu (cfr. suprà, X, = j). Cfr. Qor. CXII, i seq.

3° Al Baqlı, traduisant cette glose primitive, y ajoule une autre interprétation conforme à sa théorie de la « şifah » et de la « dât » : « حرارت » —, et « حرارت » ... , et « حساج تجلّی حقیقت صفت است

نسبتش از حدثان » : c'est-à-dire » ما كان محيّدٌ ابا أَحَد » مَّ عَلَيْهُ ابا أَحَد » .« مُنْقطم كرد

III. Tá Sin al safá (c-10-120) :

7° C'est-à-dire, — le mot « Annt... Allah... » (*Qor.* XX, 14) a été proféré par le Buisson Ardent, comme le mot « Ana al Ḥaqq » l'a été par moi.

Note après 12°. — Al Baqlt note que Moise est prisici comme type des « sâlikin » (non des « majdoùbin »), dont sont énumérées les étapes. Puis il cite le mot de Moise à Dieu (Qor. VII, 140) et observe que « Ana al Ḥaqq » veut dire « مُن سُجُوتٌ ، c'est-à-dire « ma langue est le lieu par où Dieu est proclamé », ainsi qu'il est dit au sujet de 'Omar dans le badith « مُن على السان عمر »; sans que ce soit du « poloûl », comme le prouve le § 8.

IV. Ta Sin al Davrah (d-10-110) :

1°-4° [f° 182°-183°]. Ce symbole d'[al] Ḥosayn [ibn] Mansoûr ne saurait être accessible aux débutants. It indique par la « porte extérieure, en haut de l'enceinte' », l'action divine, le « مقبل حقّ », les « shawâhid » du « malkoût » que Dieu fait transparaître dans le monde, — et auxquels le cœur du débutant n'atteint que par « tafakkor, istidlâl... ». La « seconde porte, à l'intérieur de l'enceinte », c'est la gloire des attributs

^{1.} Voir fig., suprà, p. 25 col. 1.

divins, la « سناء صفات حقّ ». La « troisième porte, sous la seconde enceinte », c'est la lumière de l'origine des attributs. « La « seconde enceinte » (حقیقت حقیقت). - La « seconde enceinte » représente la science de l'essence, « علم ذات », - supérieure à l' « علم صفات ». - Le « point place en haut à gauche, dans la première enceinte », c'est la « himmah » du Sage, qui est comme le novau dans la graine de l'amour en son cœur; elle n'en est encore qu'à la science des « sifât ». Le « point en dessous, à droite, dans la seconde enceinte », c'est cette « himmah » du Sage, parvenue, là, à la science de l'essence. Le « point médian, d gauche de la troisième enceinte », c'est le « tahayyor », l'émoi de cette « bimmah » dans les déserts de l'omnipotence divine. La « troisième enceinte » c'est la « science de l'essence de l'essence » (علم ذات ذات), -- et le « point qui est en son centre », la prééternité (ازليت) et l'essence de l'absolu (كُنه قدم).

4º [fº 183ʰ]. Cette Řéalité dernière (حقيقت) étant l'être de Dieu (جود حقّ), est à la fois « ه. ظاهر و باطن كون.

5° Al Baqit observe que cette comparaison est difficile à entendre, — car elle a pour but de nous faire comprendre l'anéantissement (aliè) de la création dans le Créateur, — l'émoi de l'homme arrivé en face des qualités, noms et attributs divius, — et tournoyant dans l'absolu de l'essence et le principe de la réalité absolue... Puis al Baqit propose deux allégories pour ces « quatre oiseaux »; a) ce sont les « quatre éléments », appelle-les devant toi, — hache-les avec la lame de l'ébriété divine, et du zèle, — sur le seuil jaloux de l'esprit, — de peur qu'ils ne s'envolent, emportant avec eux la science de la Réalité. Quand tu auras anéanti les oiseaux des éléments, — arraché les ailes des six dimensions de l'espace, — et détaché de leurs pattes le poids de l'existence, —

^{1.} Représenté dans la fig. (suprà p. 25, col. 1) par un simple point, central,

alors ni siècles, ni temps, ni lieux, ni témoins ne subsisteront, tu parviendras au monde du Néant du Néant, - où lu seras stupéfié, - où tu sauras qui tu es. Alors apparatiront en toi les lueurs de l'Absolu, - qui te consolidera en Lui... Seconde allégorie: Prends les quatre oiseaux, — de l'âme (nefs), de l'esprit (roûh), de la raison ('agl) et du cœur (galb). - brûle-les aux feux de la « godrah », disperse leurs cendres au vent de la « hikmah », du haut des cimes de la divinité, dans les déserts de la « wahdânîyah », — afin qu'ils se dispersent, l'oiseau de l'âme aux gousfres des « prééternités », celui du cœur à la gloire des « postéternités », celui de la raison aux lueurs des « attributs » divins, - et celui de l'esprit à l'atmosphère de l' « essence personnelle absolue ». Et, après les avoir ainsi détruits en Dieu... convoque-les pour les rassembler dans l'éternité divine, et demande-leur : si les oiseaux de la Prééternité, de la Postéternité, de l'Attribut et de l'Essence ont pu leur enseigner par leurs énigmes un seul atome de Sagesse, d'Unité, de Pérennité divines..., les oiseaux détruits te répondront, dans leur langue imparfaite, « Non... » — cfr. le hadîth « ثناء عليك », et le et Qor. VI, 91. ما عرفناك . . » et Qor

6° C'est-à-dire: par jalousie pour Sa Réalité, Dieu ne veut la faire apparaître que dans Son isolement (fardānīyah), — et ne montrer ainsi le trésor de son absolu qu'au néant — (Il faut donc s'anéantir pour que Dieu se manifeste). Cfr. le hadīth « دُنُتُ كُنزاً حُفْيًا فَأَحْبُثُ أَن أَحُفْيًا فَأَحْبُثُ أَن أَعْفَيا فَأَحْبُثُ أَن أَعْفَياً فَأَحْبُثُ اللهِ Amais, à l'apparition de la Réalité, l'espril est paralysé par la crainte, empoigné par le saisissement.

11° C'esi-à-dire « craintivement réfugié sous le vêtement de la Réalité », Mohammad cria « Ah! », pour « prévenir la Création » (de sa découverte).

^{1.} Cfr. in al Kalâbâdi, fragment hallâjiyen sur ce hadîth (Bibliogr. 143-a-6°).

V. Ta Sin al nogtah (e-10-390).

3º Celui qui en est à la deuxième enceinte », voit par la lumière de la « science des attributs »,

4° « Celui qui arrive à la troisième enceinte »¹, erre, tout saisi, dans les déserts, et sa vue encore troublée par la perception des différences entre les attributs divins qui s'imposent à elle, lui fait croire laussement qu'al Rallàj, ne voyant pas de même, se trompe.

7º Hosayn indique: que celui-là même qui pénètre ainsi à l'enceinte dernière, dans la Réalité, — « passe » au bord, « sans me voir, moi qui suis noyé » au fond même « des vagues de l'Absolu », — parce que lui reste encore préoccupé par la science de soi-même^s; il passe et s'enfuit, au lieu de se réfugier en moi.

8° Les deux ailes : « himmah » et « ḥâlah » du șoûft.

10º L'oiseau comprit la réponse d'al Ḥallâj, puisqu'il se noya. Nul ne peut connaître Dieu qu'en Dieu, par Dieu.

12° Dans cette enceinte de l'Entendement, il n'y a qu'un seul point où l'on trouve Dieu (حقّ). Les autres points ne sont que « le rayonnement de la science de Dieu » (تَجِلِّى علم حقّ);

^{1.} Au point médian, du « tahayyor » (cfr. suprà p. 25 col. 1).

^{2.} Ce qu'il représente au paragraphe suivant par l'image de l'oiseau qui veut continuer à voler.

aussi toute créature se noie dans cette mer de la Sagesse, sauf Mohammad, qui y reste, « perle, — dans la coquille de l'acte » divin, — sous la « vague de l'abtme de la mer de la science prééternelle ».

13° « . . . ماثب . . » c'est-à-dire « absent à lui-même » guand il se trouva en présence de Dieu...

23° Al Baqit n'est pas très sûr, ici, du sens : il propose ceci : les deux « qaws » ou « arcs » sont l'azal (préélernité) et l'abad (postéternité); ils sont séparés par le « ayn », ou « bayn ». Lorsque Dieu voulut faire parvenir Mohammad à la vision essentielle, en deçà de l'arc « azal wa abad », — il le lança par la double flèche du « donoûw » et du « maqâm » jusqu'au fond de l'essence, — au delà de toutes les contingences et de tous les êtres.

25° Celui qui a pénétré au second arc, est sorti par là même des formes créées. Le second arc, c'est le « وُرب قُرب قُرب أو » des « دنوّ » alors que le « اهل الدنوّ » ordinaire correspond au « أهو محموظ » des profanes.

27° Al Baqlt suppose que ce « mtm » est le « mim » de « ما أومى », c'est-à-dire le secret, la clef de « ce que Dieu a révélé », le « pourquoi » de la Révélation. Chose que le Prophète ne communique pas aux créatures, — car elles ne sont pas capables de le supporter. Seuls les oiseaux de l'esprit, qui hautent les parages de ces mers, rejettent, à leur retour, des « coquilles » de leurs jabots, les perles de l' « Ana al Haqq! », et du « Sobhant! ».

C'est ce que Sahl al Tostari appelle le « sirr al robobblyab », dont la manifestation détroirait tout (cfr. Ibn 'Arabi, Foyody..., éd. 1894, p. 130).
 C'est l'explication qu'il préfère, dans son: tafstr (ms. Berlin e 1838).
 206°, 2189), quoiqu'il y suppose aussi que les « deux arcs » désignent

[«] كنونية » et « كالموالية » (° 354). 3. Le mot célèbre d'al Halláj (cfr. in Der Islana, III, 3 (1912), pp. 248-257). 4. Le mot de Bistâmî (cfr. id. p. 255).

28°-29° Al Baqlt construit l'allégorie suivante : le premier arc c'est le « molk fi'l al jabroût », et sa corde est le « mîm » précité; le second arc, c'est le « molk al malkoût »; la flèche de ces deux arcs accouplés, c'est le « tajalli al khâṣṣ », l'illumination intime, que Dieu lance sur la cible du cœur de Moḥammad. A propos du « mīm », al Baqlt observe que l'ébriété divine amène les mystiques à se servir ainsi de lettres solées, énigmatiques, telles celles qui sont au début de certaines soûrates.

35° Al Hallaj, « al rafiq al a'lā », nous indique ici que le Sage n'a de maître, de disciple, d'ami, — que Dieu —, n'a d'autre préférence que celle de Dieu, sans nulle option pour la joie ou la souffrance; — il est intérieur à Dieu, — désert de sainteté [abîmé dans le] désert de la Sagesse, — signe de la Parole [abîmé] dans le centre où elle revient.

36º Al Baqli commente ici mot à mot :

« دعوی او صدق است ، معنی او رفق است ، معانی او امانیست ، و مناهده و مکاشفه امانی او مشاجدة حق است ، طرقها آن از خلق دورست ، [طریقت او مستقیم است] ، اسم او مجودست ، رسم او تُنفُرید ست ، او در معرفت فرید است ، نکرة او از عجز در معرفت نکرة است ، کناه گناه گناه گناه قلب عرفانست ، و آن در نکرة وثیقه جال رجور است ، رسیش وثیقه عبودیتست [آنوا « عروة وکفی » ارشاد ربویست دویده ، اسم او عارفست ، معرفت طریقت اوست ، سمت او حرقه نیال تعقیست ، نحوست ، اصحال صفت اوست ، سمت او حرقه نیال تعقیست ، نحوست ، است او سوت ، سمت او حرقه نیال تعقیست ، نحوست ، است ، سمت او حرقه نیال تعقیست ، نحوست ، نح

37º Commentaire mot à mot d'al Bagit :

او ناموس حقی است ، شعوس حقائق میادین شان اوست ، صورة آدم علیه السلم ایوان اوست ، (یعنی قلب ایوان اوست) ، شیطان

? تجرّصش : . 1. corr.

عالَمش مايوس اوست ، نماسوت سرّاوست ، طريق مطموس معجهول شان معرفت اوست ، رسم مدروس برجیع خلق در معرفت عیان اوست ، عرائس تبجلّی بستان روح اوست ، [محوّ طموس در طمس نفس بنیان سرّ أوست

38° Commentaire mot à mot d'al Bault :

جند خاطرش منكرست] از عشق باطنش اركان طبيعتش مُقَشَّر است ' نوّت رجد ررحش ' 39° Commentaire mot à mot d'al Baqli :

اوراق اشجار انوارش در مشارب تجلّیست ، اکمام اسرارش از اثقال حدثان فارغ است ، مقالت او سكرست و آن ركن حالت اوست ، او عاجز آمذ از حل ایر واردات بنداشت که او فانی است [190٠] او باتی بوذ ، ما دون حالت او ضعب حق است ، از حق او راست اصطفا بيت ، ». Puis il rappelle les سبقت رحتى فطبي » Puis il rappelle les « Tā Sīn » précédents : « Şafawî » (= Şafā), « Dāyrah », « Nogiah », et il annonce le Ta Sin suivant, qui « a été l'occasion de scandales et de calomnies ».

VI. Tá Stu al Azal wa al litibás (f-10-360).

Préambule d'al Baqlt : Dans ce « Tâ Sîn » nous est exposé, sous la forme d'une énigme à deviner, - ce mystère de la Sagesse qu'est la Prédestination, - félicités prééternelles des bienheureux, - malheurs prééternels des réprouvés. Sous le double symbole de l'élection au bonheur (dons de sagesse, mission et prophélie) de Mohammad, --- et de la réprobation du chef des Pervers, - qui, « par la permission divine, a joué et perdu aux gobelets, sur l'esplanade, sa part

^{1. [}Manque in ms. Shahid 'Ali pâshâ].

^{2.} Il n'est pas dans le Qorân,

^{3.} Fo 190a.

de félicité » — Parce qu'il a équivoqué (iltibâs) sur le « fahm fahm »¹, — et soutenu le bien-fondé de prétentions contraires à sa pensée intime (bi 'aks al ma 'ant).

1° « س عين » — c'est-à-dire « 'ayn (al) haqfqah », Dieu, — quand il éprouva lblts; dans Sa prescience.

4º Ḥosayn ibn Mansonr, dit al Baqlı, compareici la mission d'Iblis, chef des Anges, — et celle de Moḥammad, chef des Hommes. L'un est le trésorier des bénédictions préélernelles « latifât azaltyāt », l'autre le trésorier des rigueurs postéternelles, « qahriyāt abadtyāt », — ils correspondent aux deux attributs symétriques de Dieu, qui agit « qahrā wa lotifā ». Cfr. Oor. XVI. 95.

7° « . . . يأخلتك » c'est-à-dire : il quitta des yeux (litt. des coups d'œil et clignements d'œil) la Réalité (haqtqah), se réfugia dans sa conscience intime. Il se trompa, crut qu'Adam était « un autre » que Dieu, confondit « tawhtd » avec « tafrid ».

8° « فردانیت کرد. ». Que sont les choses contingentes auprès de la « fardântyah » divine? Loin de pécher en adorant Adam, Iblis serait ainsi demeuré digne de contempler la « fardântyah ».

9° Iblis, en répondant ainsi, niait cet « autre » (Adam), parce qu'il le voyait, — sans se douter qu'en réalité il n'y avait là personne d' « autre » que Dieu, — seul présent dans l'ambiguïté de l' « 'ayn (al) jam' »... Adam lui cachait Dieu, parce qu'en Adam il n'apercevait qu'Adam'... comme un être essentiellement « autre que Dieu »; et cela le poussa à s'attacher davantage à en « isoler parfaitement » Dieu (ifråd (al) fardantyah)... Et c'est pourquoi il récita, pour indiquer vrai-

^{1.} L'entendement de l'entendement.

^{2.} Continuer à counsitre dans leurs profondeurs les décrets (irâdah) de la selence divine ('ilm), tout en refusant de s'unir à la volonté divine par l'Ordre (amr). Al Ḥallāj a dit ailleurs : « والارادة عين الجلم «و الارادة عين الجلم»

^{3.} Au lieu d'y reconnaître « l'image » de Dieu, le « hoûwa hoûwa ».

ment combien il était devenu pauvre et méprisé, pour avoir voulu exprimer l' « infirâd » de Dieu en son « tawhtd », — le distique « Johoùdt... ».

C'est-à-dire: « En réalité Iblts n'est pas (quoiqu'il le dise) « dans l'intervalle » entre Adam et Dieu, — car il n'y a pas d'intervalle dans l'entre-deux. Si Iblts avait été « mowahhid », il n'aurait pas refusé de se prosterner, car le mowahhid n'aperçoit ([° 46°)! devant la Présence Divine personne d'autre, (« ghayr »). — Iblts ne comprit pas qu'Adam était l' « acte » de Dieu (fi'l), — que l'acte de Dieu est le miroir de Dieu: s'il avait seulement regardé dans ce miroir, il L'aurait aperçu, dans Son essence. Suivant le mot connu « Je n'ai rien regardé où je n'aie aperçu Dieu » ².

11° « مُحَبِّى ذَلِلُ أَمِ » Si Iblis avait réellement été un « amant humble », il se serait prosterné...

« ن که خدمت س »*. Iblts a tort de s'enorgueillir d'une précellence sur Adam, d'une antériorité dans la prescience divine; il ne comprend pas qu'il se trompe, en affirmant que « تابق است تو در من سابق است », puisque, avant de penser à lui, Dieu a pensé à Mohammad, suivant le hadith « لولاك لَمَا » , et que la forme d'Adam n'est autre que la forme de Mohammad.

^{1.} Sic. à cause de l'erreur de reliure expliquée plus haut.

^{2.} أمراة : le ms. par lapsus ports « مراة ».

^{3. «} ما نظرتُ إلى شيء الآو وايتُ اللّه فيه , mot attribué à al Ḥallà par plusieurs (Maqdist, Sharh hát al awityā); il est en réalité plus ancien et a été dit par 'Amir-ihn Qays (Hojwiri, Kash/..., ms. Paris, supp. Pers. 1085, fe 192b. Kalabàdi, ta'arrof, ms. Vienne, 57b. Kharkodshi, taháth..., ms. Berlin, 199b), et par Mohammad ibn Wâsi' (cfr. Kalābādi, t. c., 57b el Sha'rāwi, tabagāt..., I, 36).

^{4.} Fo 105b.

^{5.} Cfr. ici p. 136.

« . . ثد تو مرا از آتش آفریدهٔ . . » ce motif allégué est une simple dérobade, — c'est désobéir suivant le procédé des lâches qui ne marchent pas à l'ordre, — et attendent la contrainte » .

« تقدير و اختيار ..». — Si Ihlis avait été sincère, — il n'aurait pas cherché à prévaloir sur l'élu de Dieu.

12° Le « qorb » et le « bo'd » ne sont, en « tawhid », une même chose, que pour celui qui n'est pas tenté; le « hajr » et le « wasl » ne sont une même chose, que pour celui qui n'est pas réprouvé. Mais Iblis, lui, a désobéi... (a été tenté, a été réprouvé) ..

13°-17° ((* 106b) : Ce colloque d'Iblis et de Moïse est cité dans le hadith et par les histoires : « Comme Moïse sortait d'un entretien extatique avec Dieu, - Iblts lui dit : « Sais-tu bien que c'est moi qui vient de te parler? » — Moïse, interdit. se troubla : mais Dieu lui dit : « Chasse ce maudit, c'est ainsi qu'il a coutume de parler aux siddiqta ». - De même dans la Oissat (al) anblya, on lit le récit de la tentation de Jésus sur le mont Maşştşah. - Al Baqlt traduit ici in extenso (for 1065-107a) ce récit, - la triple tentation d'Iblis suggérant (à Jésus qu'il est « le dieu de la terre » (deux fois), puis le « créateur du ciel et de la terre », — et comment Gabriel, puis Michael, puis Israfil, avec 'Azazyayıl (sic), vinrent délivrer Jésus, - et enchaîner finalement Iblis « au fond du puits de l'Occident, sous la garde de 600.000 anges » : « sans cela, déclara Iblîs à Jésus un peu plus tard, j'aurais fait de toi ce que j'ai fait d'Adam ».

Puis al Baqit passe au commentaire détaillé du texte; toutes ces paroles d'Iblis, observe-t-il, ne sont que fausse prélention, ruse et fourberie, bien qu'il dise être dans l'état des « Malâmatiyah »⁴.

Ainsi son mol « مثل تو بوذم » (§ 13) « Si je m'élais prosterné

Ceux des şoûffs qui recherchent par humilité, à svoir une mauvaise réputation (sur leur origine, en khorésân, cfr. kharkoûshi, t. c. début).

devant Adam, j'aurais été pareil à toi (qui t'es prosterné sur le Sinaï) », preuve qu'Iblts ne sait pas qu'Adam et le Sinaï étaient pareillement, dans les deux cas, deux miroirs du « tajallt », du « rayonnement divin », et que Moïse ne faisait qu'obéir.

Et sa réponse « أيلاء بوذ.... » (§ 14) « ce n'était qu'une épreuve », est inexacte; car, du point de vue de Dieu, l'ordre était bien un ordre (« amr ») et pour qu'Iblis n'y ait vu qu'une épreuve, c'est qu'il n'aimait pas Dieu purement, car l'amour pur ne distingue ni les causes, ni les changements, ni les épreuves de l'ordre divin.

Par son mot « تابيس بود » (§ 14) « c'est une équivoque »,
Iblts avoue qu'il est incapable d'énoncer l'altération extérieure, l'enlaidissement qu'il a subi, — car il souffre désormais en lui-même d'une contradiction permanente, — entre
son « bâțin » intérieur qui ressent la splendeur divine, et son
« zâhir » extérieur enlaidi, qui ne peut plus la refléter, ni s'en
« teinter » '.

Sa réponse « س مذکورې » (§ 15) suggère à al Baqlt cette réflexion : certes, Dieu prononce son nom, mais c'est pour l'expulser loin de Lui : cfr. suprà § 9, et *Qor*. II, 32.

(أُ 107º) ، «خدست أم منطق ترست » (§15). Îl ose prétendre à la « plus pure obéissance », lui à qui la toute-puissance prééternelle la retire!

« اكنوبي حظّ اورا » (§ 15) : Dieu n'a pas à avoir d'associé, n'a pas à en désirer, n'a pas à faire appel à ses créatures.

», « désirant » (« طَانع » , « désirant » (§ 16) : Est créé », « désirant » quiconque est créé avec de la contingence ; — comment, en restant » طامع » Iblis peut-il prétendre à l' « infirâd » divine? المقالة au mot « عَلَمْ » « bonheur » هنا الله المناسع » du mot « عَلَمْ » « bonheur »

 [«] talwin ». Le « żábir » du véritable Sage ne doit pas être en contradiction avec son « bâțin » : aussi doit-il être « heau comme Joseph » (C):

(§ 15), lequel établirait dans l'« irâdah » divine une « association » shirk).

« « فردم) (§ 16) : c'est-à-dire rejeté, réprouvé, non pas : « مُنْفُر » en « tawhtd »!

راك المعجور (§ 16). Si Iblîs avait eu un atome d'intuition de ce que c'est que le « tawhit », il n'aurait vu que Dieu', il n'aurait pas dit « Ana Khayr minho!» (Qor., VII, 11). De même, si al Hosayn ibn Mansoûr avait joui de la suprême contemplation, il n'aurait pas dit « Ana al Haqq! », — car il aurait abandonné son « Ana » (son « moi ») pour un seul atome des lucurs du soleil des prééternités... il s'y serait anéanti... Hélas qui en est arrivé la? Qui a jamais pu être teinté par l'absolu, ou transfiguré par la prééternité, qui a jamais pu être délivré, même par le dernier supplice, la flagellation, la crucitixion et l'incendie³, de son « moi » postéternel? Cfr. Qor., CXII, 1-4.

18° (° 108°) « داعی » — ...C'est ainsi qu'au début il savait faire le bien; puis il fit le mal, et, à force de regarder les « af'âl » (les acles de Dieu = les choses créées), il perdit de vue leur Auteur absolu³.

A la suite, al Baqit donne immédiatement le texte du § 35°; mais, pour suivre plus commodément l'ordre du texte, nous intercalons ioi son commentaire des §§ 20°-25° qui figure aux f° 148° seg. de son ouvrage.

20' (l° 148b) Al Baqlî observe d'abord que Hosayu (ibn) Mansour tombe ici « dans l'océan de la wahdah, épris d'amour pour la beauté de Dieu jusqu'à révéler les mystères secrets... de l'amour dans la langue du délire, tandis que l'ivresse le domine... son « bâțin » est sincère, mais son « żâbir » est malade; et sa maladie vient de l'ignorance, car il ignore sa

^{1.} Dans Adam.

^{2.} Allusion au sort d'al Hallaj.

^{3.} Cfr. la sentence d'al Hallaj ap. al Solami tafeir (in Qor. XVIII, 107).

propre science (celle dont il parle); selon les connaisseurs de ces états anormaux, la science des mystères quand elle se manifeste, demeure incompréhensible pour la raison — efr. ce que dit Moise à al Khidhr (Qor. XVIII, 67), — et le mot fameux (f° 149°) « Li al roboûbtyah sirr... » 1, sur le « secret de la puissance divine ».

Ce secret, c'est le mystère de la prescience divine; c'est le secret de la prédestination (qadar)³; sa révélation entraînerait destruction du covenant de Dieu avec les prophètes; sinsi comment Moïse irait-il haranguer Fir'awn de la part de Dieu, si Dieu l'avait prévenu qu' « il resterait infidèle » ? Cfr. Qor., IV, 163. — La discipline de la religion (din), c'est « garder (Kitmàn)³ le secret » (şirr).

Ce qu'Hosayn ibn Mansour admire ici, dans Iblis et dans Fir'awn, c'est leur énergie (rajoultyah). Divers hadith le justifient:

Cfr: « .. استاذ عن » — (§ 24) seulement en fait de « rajoùllyah » ...Iblts, tombé de sa primauté dans la « mer de la connaissance de la perception »... (۴ 150°) le « tawhtd » l'en rejeta sur la grève du « tajrid » où il déclara qu'admettre des « wasâyţ » * c'était le crime du « shirk », les « associer » à Dieu...

Sans comprendre que la réalité de la « tafrigah »1, c'est le

Ce mot, admis par les Sâlimiyah (Qoût al Qoloûb, II, 90) est de leur maître Sahl al Tostart (Cfr. al Ghazāli Ibyd..., I, 74 et Imid. Al Kilânt, Ghonyah..., I, 83, et Ibn 'Arabi, Nosods, éd. 1891, p. 130).

^{2.} Sujet réel des « Tawasin ».

^{3.} Cela est resté, par excellence, le mot persan pour la chose.

Les « médiateurs » entre Dieu et l'homme : c'est-à-dire le culte, la révélation prophétique (Gfr. théorie d'al Hallâj et de Fâris sur l'«isgâțal wasâyt»).

^{5. «} séparation » de la Créature d'avec le Créateur.

« jam' », — et que « Adam, c'est Lui » (cfr. suprà § 10°),

Fir'awn, lui... se regardant comme le représentant de l'autorité divine, crut représenter Dieu lui-même, — la vue de l'autorité divine lui cacha Dieu, — il confondit la « shà-hid », le témoin qu'il était, avec le « mashhoùd », le Dieu qui était témoigné par lui, cfr. Qor., XXVIII, 38.

22° Ici (al) Hosayn explique le mot d'Iblts par le fait qu'abtmé dans la contemplation du temps (passé), il s'imagina que nul autre que lui ne verrait Dieu. Quant au mot de Fir'awn, c'est plutôt une excuse fondée sur l'ignorance de son peuple, qu'une affirmation de son moi... Quant au hadtth' où Dieu nous est montré reprochant à Gabriel d'avoir emplide sablela bouche de Fir'awn agonisant pour l'empêcher de témoigner son repentir³, il nous prouve simplement quelle est la miséricorde divine même pour les rebelles (f° 150°)... 23° من اثرام ... » « J'en suis le Signe! ». Le monde entier est un signe qui représente Dieu, mais il y a « signe » et « signe ». Le monde et « signe ». Le monde et « signe ». Le monde et « signe ».

tandis qu'Adam est le « موقع تجبتی ذات و صفات », suivant Qor. XV, 29, où le mot « روح correspond au « tajallt » . Dieu a « rayonné » à travers Adam « بخشقت اثر », en en faisant son « signe réel », — et non « برسم حلول », par le « moyen de l'incarnation ». Cfr. le hadth » مالى صورته « , الصوفى اثر الله فى الارس », et la définition du sontisme « الحرف اثر الله فى الارس » . « افراد قدّم از حدوث » « افراد قدّم از حدوث » . « افراد قدّم از حدوث »

« من بحقّ حق ام » : C'esl-à-dire « أو subsiste en Dieu, non

^{1.} Cité dans le texte persan.

^{2.} Discussions à ce sujet : cfr. al Bâqilânt, ict infrà.

^{3.} Mot tiré du Qor. VII, 140.

Cfr. Jonayd (I. c. infrå); Harawi (ms. Noûri 'Othmâniyeh, 2500, in vie d al Hallâj).

en moi ». - Ici, al Bagit donne sa théorie sur le mot suprême des extases hallajivennes « Ana al Hagg » « Je suis la Vérité! » - Selon al Baqlia, cela veut dire qu'al Hallaj « Il était le » « موضع شریعت و حقیقت بوذ ، و محل نظر تجلّی بوذ » point (de contact) de la Loi (révélée) et de la Réalité (divine)2. - et le seul point d'où le rayonnement divin fût visible » pour ses contemporains. Comme le Prophète l'avait été pour son temps, selon les exégètes* du verset Qor. XVII, 83. - Ces exégètes trailent longuement du principe de l'Ana al Haqq ». - de « la question de l'Ana al Haqq ». De telles paroles viennent aux lèvres du Sage quand il s'aperçoit qu'il « réalise » 5 le « tawhtd », qu'il en est tout « teinté ». C'est Dieu qui, par sa langue, articule alors « Je suis la Vérilé! », consolidant le Sage dans l'unité divine , sous les feux vainqueurs de la « wahdaniyah ». En Dieu, le Sage, alors ne voit plus ni âme, ni créé, ni différence (f° 151ª), il veut proclamer le « moi » (anântyah) divin, quoiqu'il n'en possède pas l'autorité (roboûbtyah), et comme il voit Dieu sous un aspect équivoque (iltibâs) et qu'il n'aperçoit plus d'autre obstacle (bavnounah") à la vision simple que son propre « moi », -- dominé par la réalité de Dieu, — il revendique la pure autorité divine (en disant « Je suis la vérité!). De fait, alors il n'est pas différent de Dieu, - car il est tout occupé de Dieu en Dieu, rassasié de la lumière du « tawhid », au point que le « tawhid » lui devient l'impiété (kofr)° et réciproquement... Dieu est son

1. Dieu, selon le terme préféré des soulis.

^{2.} Cfr. ce qu'il en dit dans son tafstr, in Qur. XLI, 53; XLVIII, 10.

^{3.} Dilemme « shart'ah-haqtqah ».

^{4.} Souffs, cfr. Kasirof (ici, infrà).

^{5.} Tabqiq. - C'est le lieu dit a tabqiq (al) snaniyah ».

^{6.} Tamkin (al) tawhid.

^{7.} Littéralement « séparation », cfr. le vers d'al Halláj « Baynt... » en note infrà.

^{8.} Formule musulmane de l'inaccessibilité de l'unité divine.

^{9.} Puisqu'il se sent « transformé en Dieu » : cfr. ce qu'en dit al Hallàj in extraits ap. ms. Londres, 888, fo 339b.

lieu (ayniyah)... Alors, le Sage dépasse avec Jésus les « voiles 'du Royaume », — et la forme d'Adam échappe aux marques de contrainte , car sa charpente humaine ainsi mise à l'ombre d'une muraille, — ne périra pas, comme toutes les choses contingentes, au grand soleil de la destruction ...

30°. Dans l'ensemble de ses Tavossin, Hosayn décrit lblis, devenu (par sa condamnation) le contraire de ce qu'il était lorsqu'il s'appelait 'Azāzīl, — au moyen de comparaisons « معنى », « obscures ».

« از بدایت املاً المناب المنا

31° « خروجش مارسش » . C'est-à-dire « Iblts sortit du feu, — et parut être lumière : mais sa lumière était chose empruntée, — aussi dut-il sortir, hors de la lumière, comme contraire à elle ».

« مشتعل تعریش ». C'est-à-dire : « flambant du feu de la malédiction » : le « تعریس » c'est la flamme flambante de la haine.

» c'est la « lumière de la science », empruntée (par Iblis) à la lumière de la Tablette.

32° « تتراصيه (sic) » : c'est-à-dire : la mort subite (قزام) de son pouvoir (قوام), — sombré dans l'erreur.

محلّ سهفاوی »: c'est-à-dire : « محلّ وصیص و مقباص [أاو » محلّ وسیص و مقباص [أاو » := « در محلّ فیص e le lieu où Iblts agouise de soif est le lieu même où coule l'aboudance ». « مغل ومیص »: c'est-à-dire : « مغل ومیص » : « در محلّ و

^{2.} Il s'agit ici de la « forme spirituelle ».

^{3. :} contrainte divine.

^{4.} Al Baqit ajoute ici « بل ا احبّاءَ عند ربّهم », citation précédée de « Dieu a dit...» : elle n'est pourtant pas coranionse.

» جائش که خلاف طاهر بوذ » = son « bâţin » qui était le contraire de son « ââhir ».

- « صواعثش موقد بوذ » : c'est-à-dire : « شراهمش برهمي بوذ » = « Il crie sa douleur... parce qαe le feu le brûle! ».
- « هجرانش مصوّر بوذ » : c'est-à-dire : « معزاره مخيل بوذ » =- « Sa timidité (prétendue) n'est que simulation (puisqu'il a été expulsé) ».
- « در فیب عیاه أرهام بَرِدْ » : daus l'ahtme son aveuglement n'est que ses propres rêveries (d'orgueil)...
- « تطهمش : c'est-à-dire : (et) ses vanteries, tromperies, ruse et fourberie تزیین و افرار بوذ ومکر و خداء.
- « هارها » : c'est-à-dire « چنین بوذا: » : le voilà, tel qu'il est vraiment! ».
- 33° (f° 109°) ميا أخي وسا أخي : c'est-à-dire : « Si tu abaisses l'œil, hors du mystère divin (ghayb), et si tu cherches à « t'imaginer ton imagination » (wahm), comme l' « imagination » (wahm) est le « souci » (bamm) du cœur, et n'est autre que la « suggestion » (waswasah) (f° 110°) de Satan, ainsi, c'est l'état même de Satan que [lu connaîtras dans] ta propre « imagination » (wahm), [dans] ton propre « souci » l
- « . . . فماً « ورجعتُ فما . . . Si tu connais aiosi l'état (hâl) particulier d'Iblts, toi tu auras le cœur brisé, et tu tomberas du chagrin du châtiment dans le chagrin de l'anéantissement.
- 34° او عالم تر بوذ بسجود » etc. Par de telles paroles, il veut dire que c'est avant la transformation de son sort qu'Ibits était ainsi. Mais maintenant Ibits est dans un état tout opposé, comme l'ont dit Dieu (dans le Qorân) et le Prophète (selon la

^{4.} Al Baqlt semble ici solliciter le texte, pour le rendre orthodoxe. Car al Halláj adopte ici visiblement la terminologie des Khârijites et Mo'taziitles, pour qui un « mowabhid » peut être damné (théorie du péché mortel et de la foi, cfr. furg, d'al Baghdâdt, 98).

Tradition). Et c'est là tout ce que dit Ḥosayn sur le « talbis Iblis ' » et l' « illibâs ».

35° (Nous insérons ici le commentaire du § 35, qu'al Baqlt donne f° 108°, avant celui des §§ précédents) :

م مفاهدت ». Al Baqli rectifie : il s'agit de la « contemplation » de la « hadhrat malkoût » (Présence du Royaume [de Dieu]), — non de Dien lui-même. Sans cela Dieu ne dirait pas d'Iblis ce qu'il en dit in Qorân II, 32. Au début, en effet, étant obéissant, Iblis jouissait de la « contemplation ». C'est un sentiment de haine qui lui fit refuser d'adorer Adam, visiblement élu pour les « tajalli » et « tadalli » divins, de l'essence et des attributs divins, cfr. Qor., XV, 29. Seul Adam possède le « très spécial rayonnement de l'essence divine », « المنظل المنافعة », — et Dieu a dit qu'il l'avait créé de « ses deux mains » (Qor. XXXVIII, 75), « qidam » et « baqå » (« absolu » et « pérennité »), cfr. le hadith » :

« خَسَّرُ اللهُ طَينَة آدم أربعين صباحاً », où les « quarante matins » signifient « quatre mille ans ». Là-dessus, al Baqlt (أم 108 أو entreprend un commentaire étendu de Qor. XXXVIII, 71-75, sur la création d'Adam, au moyen de « boue prise au dessous du Trône »...

VII. Tà Sto al mashiyah (q. 1º-5°).

1°-2° (° 109°) Hosayn exprime ici, par ces [quatre] cercles [enfermant] quatre degrés [inaccessibles de la science divine], que « personne ne peut prétendre à la science de : la volonté prééternelle (mashtyat azal), — de la providence absolue (hikmat qidam), — de la prédétermination pérenne (qadar bâq1), — et des sciences des connaissables, en Dieu ». Moi-même, prétend Iblis, j'ai su, par ces quatre sciences qu'elles concluent à mon châtiment, que je me prosterne ou

Le talbis Ibis, d'Ibn al Jawzi (ms. As'ad Effendi, n° 1641) n'a que le titre de commun avec cette théorie hallâjiyenne.

non. Sur la Tablette de la « mashtyah », il est écrit que je suis un « impie » (kâfir), — sur celle de la « ḥikmah », un « maudit » (mal'oùn), — sur celle de la « qodrah », un « réprouvé » (matroùd), — et sur la « Mère du Livre » ⁴, « un aveuglé » (maḥjoùb). Ainsi donc, si j'échappe à la première, ce sera pour tomber dans la deuxième... cfr. Qor., VI, 18, et le proverbe « كابن الى كابد ».

3° « الله عند ». Le premier « Non! » est négation (naft), - le second « Non! » est dénégation (johond), - le troisième « Non! » est prohibition (nahy), - le quatrième « Non! » est ignorance (nakirah). Si je reste, pense Iblis, dans le premier « Non! », cela me mène de la dénégation dans la négation. Étant maudit, mon « Non! » me ferait tomber du « Non I » de la négation dans le « Non » (ultime) de l' « ignorance », et je n'y veux pas tomber, - car « dans l'intime de « l'ignorance » (ضمن نكرة) il y a la « connaissance » du « tawhid »! » (al Baqli se sert fort heureusement ici d'un passage ultérieur des « Tawâsîn », k-1°, dont il souligne ainsi la portée). En m'en tenant à l ces squatre premiers] « Non! » [sans y pénétrer], - je resterai hors de vue de la « connaissance de l'ignorance » ('irfan nakirah), comme de « l'ignorance de la connaissance » 3 (nakirah 'irfan) | Si j'avais appris que me prosterner me délivrerait de l'épreuve, - je me serais prosterné... Mais j'ai su de Dieus qu'll veut me rejeter, - je ne suis qu'un être contingent, et Lui est l'Absolu...

Al Baqlt ajoute ici cette réflexion: « Comprends, ô Sage, qu'lbits ici se trouve à portée de connaître ces attributs divins, — et que Dieu lui apprend qu'il est rejeté. Il se désespère, — et s'abandonne su sort qui lui est décrété, — en se noyant dans la mer de la « main forte » divine (jabr), — car

^{1. «} Omm (al) Kitâb », ce qui désigne le Qorân archétype,

^{2.} Double altribut de la Sagesse divine selon les Tawdsin : infrà k-10.

^{3.} Par ces quatre sciences auxquelles j'ai prétendu avoir accès.

il voit que son « impiété » (kofr) est double; il a désobéi (repoussé l'ordre de se prosterner), — et il a prétendu avoir deviné le secret de la prédétermination divine (qadar), ce qui est le secret de l'essence divine elle-même. Cfr. les deux hadth: « القُدُر سِرِّ من اسرار اللّه لا يَطلعُ » et ﴿ القَدْر سِرِّ مَن اسرار اللّه لا يَطلعُ » et ﴿ عَلِيهُ مُرْسُلُ مُوَّرٍ ﴾ و لا نَيِّ مُرْسُلُ ... « مليه مَلُكُ مُوَّرٍ ﴾ و لا نَيِّ مُرْسُلُ

(f° 109^a). La « mashiyah », c'est, en résumé, le secret de Dieu, et sou « autorité » même (roboûbiyah). Il ne convient donc pas que personne parle de décliner un ordre (amr) divin. Car quiconque parle ainsi, — sous prétexte qu'il connaît la « mashiyah »^t, — nie à la fois l'obéissance due par la créature ('oboûdiyah) et l'autorité du créateur (roboûbiyah).

VIII. Ta Sin al tawhid (h-10-100).

1° « الخّي...». Dire « l'alif du cinquième (dd = « Non! »), c'est le Dieu vivant! », cela signifie « l'alif de Sa Majesté (kibryà) », car Dieu est grand, exalté, vivant, permanent.

3° « الراحد ازر », c'est-à-dire : la lumière du « tawhid » et la lumière de la « wahdânîyah » sont dans l'essence divine, sont de l'essence divine, sont de l'essence divine (seule).

4° « المنونت يينونت »: Dieu, exprime-t-il ici, est « exempt qu' « al tawhtd » se sépare de Lui ». Le symbole (fig. p. 58 col. 1) d' « al wahdantysh », c'est « alif et ddl » : l'alif, représentant son essence, est unique; il possède son attribut (sifah) qui est représenté par le dâl : il est unique, isolé dans l'unique de la science du « tawhid ». Cet alif (primordial) subsiste « sur » Dieu, comme les alifs du langage (créé) subsistent « sur » lui .

C'est-à-dire: que Dieu, dans Sa volonté presciente, sait que son ordre ne sera pas obéi.

^{2.} Cfr. le § g-5°.
3. Qui l'exprime.

^{4.} Le grand alif couché de la figure.

^{5.} Cet alif primordial.

6° « مسفت موشد... ». C'est-à-dire le « tawhtd » est l'attribut divin (sifah).

70 « ... اکُر کُویم که مُن... 'est-à-dire Dieu est « exempt » du « Ana » (je), — de mon « Qâla » (persan : « goft » — « il dit »), — de mon « tawhtd ».

10° (lº 110°), « j'associe à une limite » (puisque je définis): c'est-à-dire que Dieu est « exempt » de « holoûl » en aucun lieu, — l'équivoque provient du fait qu'on veut Le mettre en rapport avec des contingences; des mots tels que « tawhtd, mowaḥhid, mowaḥhid » sont marqués de la marque de l'équivoque, mais en réalité l'Unique est illimité, Il échappe aux symboles des « mowaḥhidtn », car Il reste distinct des expressions mises en œuvre par les créatures « Qui fait allusion à Dieu est dualiste (zoroastrien), qui symbolise Dieu est idolâtre! » t, conclut al Baqlt.

IX. Tá Sin al Asrar fi al tawhid (i-10-140) :

1° (اق 110°): « تنازع است » c'est-à-dire « les secrets de l'autorité divine (roboûbiyah) sont contradictoires, — parce que la pérennité divine est incompatible avec la contingence des êtres créés, — dont aucun n'y a accès ».

« باو بازع است » : c'est-à-dire : « émanent de Lui, retournent à Lui ».

« باو وازع أست » : c'est-à-dire : ne Le nient pas, étant le tout du tout de Dieu.

« شمقی لازم أست» (fo 111a): c'est-à-dire « ce sont ses productions » (maf'oùlât).

2° « صمير ... سايراست » : c'est à-dire : les « dhamâyr » (pronoms) du « tawhid » représentent des choses créées, — les « dhamir, modhmar, dhamâyr » « pronom, antécédent, pro-

 ^{1.} Cfr. l'adage 90úñ « محمر » الشارت مكر » و الشارت مكر » (Shaṭḥtydt (* 10åh).

noms » ne sont que les « lieux des cœurs » (amâkin qoloûb ist). — tandis que Dieu n'en a que faire.

« هانه » Son « hâ » c'est son « hoûwiyah »; c'est une « indication symbolique » (ishârah); or Dieu reste par derrière toute « indication symbolique » possible.

« مُوَكَّدرا نَكُريند », car toute définition fait entrer dans le cercle des choses contingentes; les mondes ne sont que des alomes de sa toute-nuissance.

9° La lumière de l'essence se cache à la vue de la création sous le voile des « signes » (âyât) quand elle apparatt. « Où se dérobe-t-elle quand il r'y a ni « où », ni « là », ni « quoi » (mâ), — ni « çà » (dâ)? ». Le « où », en effet, indique une borne (hayth), — une borne n'est nécessaire qu'aux choses contingentes, cet « où » n'existe pas pour Dieu en Son intime (dhimn), — puisque c'est Sa création, comme les « accidents, corps, esprits, masses » sont Se création.

12° « مشمولاً» » Il s'agit des « esprits » des choses naturelles, « réunis » aux (quatre) éléments de la matière (kawn).

« مقورل » (sic: مُقَوَّل), les esprits doués de parole (nâțiqah). « ماشيه », brisant la pesanteur des corps.

« مُغُولَات » représentent ; les « marsoûmât » de Dieu (signes gravés, comme un édit royal). Les alomes des « da-wâyr » ainsi unis suivant les siècles et époques, accidents et substances, tous se trouvent subsister en Dieu, avec la totalité des choses, et Dieu reste indépendant de cette totalité, sans « infişâl » qui L'en retire, ni « ittişâl » qui L'y confonde, revenant agir, par cette séparation même d'avec les « maf-

[.] بهان: . corr : جهات 1. Ms. C

'oùlât », sur elles, au moyen de ses attributs « (ajallt, 'ilm, irâdah ».

Al Baqlt, développant ce thème, en déduit que la substance divine ne peut subir d'inclusion (holoûl) dans le cercle des choses contingentes... — « Rien n'est semblable à Dieu » : « وليس كيفلا شي».

X. Tasin al tanzih (j-10-240).

2º C'est-à-dire, ici, dans ce cercle, j'ai figuré l'ensemble de la foi selon tous les croyants d'entre les hommes doués de compréhension ('irfân).

a; « حایر » ; « بیان » ، « مایر » ; « الهام » répond à « دایر » ؛ « هایر » ; « دایر » ، å « نایر » ; « نایر » ; « نایر » ; « کردُشُ » . Al Baqlt donne à la فراهد » ، « صایر » e « این » ; (کردُشُ » . Al Baqlt donne à la suite le § 6°, qui n'est peut-être que la fin de son commentaire.

12° « 'יקביג לוכי על ». Le but que vise ici (al Ḥosayn), Dieu lui fasse miséricorde! — c'est de réfuter personnellement l'hérésie du « holoùl ». — Et manifester ainsi sa réfutation des « Ḥoloùltyah » n'est pas le fait d'un « holoûlt » l C'est

^{1.} Selon le mot d'al Jonayd » (والم القدم عن الصلت » (Qoshayri, Risalah, IV, 48).

« extraire l'absolu hors du contingent », et c'est agir comme les Prophètes et les « siddiqin », qui ont été préservés des hérésies de « tashbih, tamthil, kayfiyah, holoùl».

Aussi, ajoute al Baqit, pour ceux qui pensent que les Bagdadiens ont tué (al Ḥosayn) injustement, cette phrase donne le pourquoi de l'assassinat ultérieur du khalife, et de l'inondation qui noya Bagdad.

. 19° lci ((° 112°) ces syllabes sont symboliques; « انَ », de « ce qui est » (مثيةة), — « نا », de « ce qu'on a voulu » (قال), — « نا », de « ce qu'on a qualifié ».

Hosayn décrit ainsi quatre « degrés » (martabah) : le premier, c'est l' « azal », la « prééternité », qu'il faut entendre ici seulement comme le « siècle des siècles », — non pas comme l' « szal » divin. — Le deuxième, c'est « al mafhoùmât », « les intelligibles », c'est-à-dire le créé (khalq). — Le troisième, c'est « al jihât », « les dimensions », c'est-à-dire le « kawn » (matière étendue). — Le quatrième, c'est « al ma'loûmât », « les cognoscibles », c'est-à-dire la science ('ilm).

En aucun cas l'esprit qui cherche le chemin de la Sagesse ne le trouve (symbole : les quatre « Lâ » = « Non! » inscrits sur la figure), car il est saisi de stupeur. S'il pénètre par la porte de la science, c'est la « prééternité » qui le stupéfie. Si c'est par la porte de l'idée pure (şafâ), c'est « l'inintelligible » (là mafhoùmât) qui le stupéfie. Si c'est par celle de la compréhension (ma'nä), c'est « l'inconnaissable » (là ma'loùmât). Si c'est par celle de l'entendement (fahm), c'est « l'immatériel » (litt. : « l'inétendu » : là jibât)... — L'unité divine subsiste, sans être assujettie aux vicissitudes contingentes, au connaissable, à l'intelligible, au temporel.

^{1.} i. e. « Ce fut une vengeance divine ».

Al Baqlt donne ensuite une phrase en arabe [§ 20°] qui ne fait peul-être pas partie du texte primitif.

De même, plus loin, les §§ 23°-24° semblent avoir été surajoutées au texte primitif, sinon par Al Baqlt, du moins par un glossateur plus ancien.

(f 113a) Al Baqli, reprenant la parole (qâla), conclut alors:
O Sagel ne l'étonne pas de tout ce que Hosayn vient d'exprimer et de symboliser ici, à propos du « tawhid ». Tout ce qu'il en a dit n'est qu'une goutte des océans du « tawhid ».
'All en avait dit bien d'autres encore, lui, dont l'amour « chaque fois qu'il plongeait en scintillant dans la mer du « tawhid », en retirait des perles »...

Quant au symbolisme des « cercles » (cfr. figures) qu'utilise ici Hosayn, il n'est pas contraire aux lois de la Sonnah. Dieu ne se sert-il pas de l' « araiguée » comme symbole (Qor., XXIX, 41)? Et le hadith ne rapporte-t-il pas qu'un jour le Prophète traça par terre une ligne et dit « Ceci est ma route », — puis une autre, et dit « Cela est la route de Satan »?

Al Baqlt donne alors la conclusion générale (f° 113°) de son commentaire; mais, avant de l'analyser, nous intercalerons son commentaire des fragments du « Bostân al ma'rifah » qu'il a cités ailleurs.

XI. Bostan al ma'rifah (k-1°, et 24°-25°).

4° (f° 166°) c'est-à-dire: La réalité de la connaissance ('irfân) consiste pour l'homme à reconnaître son incapacité ('ajz) à saisir Dieu dans Sa sagesse même. Car la Sagesse de Dieu (ma'roûf) est précisément aussi illimitée que l'ignorance de sa créature...

لا أُحصى » Aussi le Prophète, après l'extase, disait (اَ عَلَيْكُ اللهُ عَلَيْكُ ، (و) إِنَّ مِن الْعَبِيْلِ لِعَامَاً ا » et « ثناء عليك Et النَّبِّرِ عَن دَرِّك » et « [أَنِّ مِن الْعَبِيْلِ لِعَامَاً ا » et « ثناء عليك النَّبِّرِ عَن دَرِّك » c'est Ahoù Bakr (Siddiq Akbar) qui a déclaré الذراك ادراك! ». « Ne pouvoir comprendre la compréhension, c'est déjà comprendre! الاخراك الدراك!

24°-25° (ſ° 168°). Al Baqlt, en commentant le fameux tercet, tant incriminé, d'al Hallâj, «Sobhâna man szhara nâsoùtaho, sirra sanâ lâhoûtihi (a)l thâqibi...», observe que « nâsoût » ne peut faire allusion qu'à la création d'Adam, et qu'au surplus Hosayu (ibn) Mansoûr s'est justifié ailleurs, en définissant l'Essence de la Sagesse par ces paroles (ici, texte des § 24°-25° comparé à Qorân, V, 77). — Quand un homme, conclut al Baqlt, exprime, aussi fortement, qu'il « dégage l'Absolu hors de la contingence », comment supposer qu'il ait pu, dans un autre passage, se déclarer « holoûlt » ?

Conclusion du commentaire.

(fo 113a). Texte :

« طواسین حسین را بعون و کشایت حتی سجعانه شرح تمام شد ، بعبارت اهل حقیقت و اشارت اهل معوفت ، در وقت باریدن سرشك خون جان ، و خواندن زند وبازند ملطفه جانان ، کلاتی که در بحر صین قلزم قدم ، جز نقش ابریز اجر کیمای سرّ قدر نیست ، و خطایی که جز نقش بیشانی اقبار سرایر نور اجر نیست ، در مز قرص ، » و « شاهد ، بادیه بصر » در ورق شجر طویی ، جان مصرّر کردم آن لقبی که روزی در تفکّر این ضول فریب بوذم ، بتنها نشسته بوذم ، انکه از راه دیدهٔ معنی گلاددار شطّع حسین ابن منصور دیدم ، مرا بستوذ بزبان غیب

^{1.} On ne se demande plus « comment » comprendre, quand on a compris.

[.] Cfr. © 1604 قرمسى : 2. M8

[.]ساهد: 8. Mi

و حقايق فهم انكه [*118 امّ] بَآخر كُفت ، عَرْفَتُ ا حقيقة] القُرْمُس ، و [قطعت]: بادية البُصرِا » ، بعد ازان حَرّم شذم ، دانستم كه از من راصيست

Traduction :

« Voici terminé, — grâce à l'aide et à la protection de Dieu, — gloire à Lui! — le commentaire des « Tawâstn » de Hosayn, — en suivant les expressions des mystiques et les symboles des Sages . Et je pleurais, répandant le sang de l'âme, à la lecture de ce « Zand et Pâzand » des âmes comblées par la grâce, — devant ces paroles que seul égale, magnifiquement calligraphié dans la mer de Chine, Erythrée, de l'Absolu, en or rouge alchimique, le secret de la prédestination, — devant ce discours auquel seule se parangonne la calligraphie des secrets de la lumière rouge sur le front des lunes, — devant ce « mystère du kolâh » s, cette « attestation du désert de la Vision » gravée aux feuilles de l'arbre Toûbă lo. Ces surnoms, je les ai donnés à cette âme (de Hosayn) un jour où je réfléchissais à ces chapitres " du « Docteur Singulier » . J'étais seul; par voie de vision intellectuelle, je vis, coiffé d'un kolâh, le

```
f. Corr. ; le ms. porte : مُرَكَّتُ, cfr. trad. fo 1600.
```

^{2.} Ms : القرمسي, cfr. trad. i= 160a pour l'addition [].

^{3.} Le mot manque ici : suppléé d'après la trad. fº 160°.

[.] بَادَيْتُ : . 4. Ms.

[«] اهل شريعة » ici opposés à « مقيقت أ

ه اهل علم » ici opposés à « معرفت ،ه اهل معرفت .

^{7.} Allusion à l'Avesta et à son commentaire; sens « livre sacré ».

^{8.} Pour cette traduction, voir p. 108, n. 2 et 3.

^{9.} Id. 10. L'arbre du Paradis (Qor. XIII, 28).

^{11.} Les « Tawâsiq ».

^{12. «} Gharib » me paraît ici un nom propre (cfr. suprà p. 2),

« shatiah » 1. Hosayn ibu Mansour : et il me félicita, dans la langue de l'au-delà, — avec des mots qui portaient tous; et, (fº 113 h), pour terminer, il me dit « Tu as connu ce que c'est que le kolâh², et tu as franchi le désert de la vision! ». A ces mots je me réjouis, — comprenant qu'il était satisfait de moi².

1. Soul auteur de « shath », sentence à double sens.

2. Qormos, syn. arabe du persan koláh, — désigne le bonnet pointu porté par les deviches; c'est aussi la liare royale mise selon l'usage, sur la tête des condamnés à mort (cfr. Doxy, Supplément..., s. v. وترصيع : il y a donc ici une double allusion : au sens du soußame, — et à l'exécution d'ai Hallâj (indication de M. R. A. Nicholson).

3. Cette vision d'al Hallàj lui survenant pendant qu'il travaillait au commentaire des « Tawàsin » pareit avoir assez impressionné al Baqit pour l'inciter à l'esaminer à part. Un paragraphe spécial (*) 160°) de ses « Shaṭbyāt» lui est consacré, sous le titre, « Sur le portrait qu'il (= al Hallàj) fit de moi »; en voici la paraphrase presque liltérale : « O Docteur Singulieri charmeur du cœur! mattre de la langue des Sages! est-il vrai? (que tu m'as dit : « Tu as connu ce que c'est que le holdà, et franchi le désert de la vision » puisque tu commentes ainsi les termes (nokat) dont usent ceux qui alment l'Absolu? Prends garde à ce que tu disi Où est maintenant l'âme qui s'était faite le monde de l'amour de toi? Où est ce cœur que ton amour possédait? Voici que tu as lassé les ouvriers du Royaume (maikoùt) par cette parole, et que tu as enchaîné les cœurs des amoureux du jong divin (jabroùt) par cette énigme! »

Texte (f. 160: = p. 132 du ms. Shahii 'Ali pasha) :

فصل فی وَصُفِی ای فریب ادانواز! ای صاحب زبان اهل رازا مثر حقیقت گومس شناخته و بادیکه بَصر بریده ای که جنین نکته فیوران قدم شرح تویی ازینهار باکه تویی ا جانی که جهان مشق تو شد هجاست ادلی که مشق تو دارد جه جاست اهان که مزدوران ملکوترا این سخن خسته کردی او دل مشاق جبروت بذین رمز بسته ا

INDEX DU TEXTE DES « TAWÂSÎN »

I. -- Liste des versets coraniques et des hadith cités.

A. — Voici la liste des versets coraniques qui figurent dans les « Tawasın », — sans aucune formule les isolant du lexie:

II, 141 $(a-5^\circ)$, 262 $(d-5^\circ)$, — VII, 11 $(f-11^\circ, 22^\circ)$, — 139 $(f-13^\circ)$, — XX, 10 $(c-4^\circ)$, — XXIV, 35 $(a-8^\circ)$, — XXVIII, 29 $(c-4^\circ)$, 38 $(f-22^\circ)$, — XXIIII, 40 $(b-7^\circ)$, — XL, 67 $(g-5^\circ)$, — XLII, 9 $(e-10^\circ)$, — I.II, 2 $(e-33^\circ)$, — I.III, 2 $(e-17^\circ-18^\circ)$, 4 $(e-20^\circ)$, 9 $(b-8^\circ, e-13^\circ, 23^\circ, 33^\circ)$, — 11-17 $(b-8^\circ, e-14^\circ, f-1^\circ)$, — LXI, 4 $(i\cdot5^\circ)$, — LXXV, 11-13 $(e-6^\circ)$, — XCIV, 1-3 $(a-2^\circ)$.

1. Cette méthode est une conséquence de la théorie ballàjiyenne de l'inspiration divine et de l' « 'ayn al jam' », — état où le saint est, avec Dieo, dans un « état de rapport » direct, ce qu'un prophète n'a pas; cfr. l'en-tête d'un livre d'al Hallàj saisi en 309/922 « من الرحمي الرحمي الرحمي ».

B. — Voici la liste des hadith cités; qui sont tous relatifs au «mi'räj » du Prophète (l'ascension nocturne, ou « Isră »): sur lequel la Tradition donne ici des délails entièrement différents de la version classique d'al Bokbari et autres :

« بكُ احول · و بك أُصُول ، (3

4. « يا مُقلِّب القُلوب » — (cfr. fragment 111 d'al Ḥallāj sur cette épithète ap. al Solami tafstr, in Qor. XXIV, 37).

II. — Index des mots techniques et des termes rares.

 $\stackrel{\circ}{|} A$

آبد (کابد) : (باید) بر (۲۰۱۰, ۶۵۰.

آثار : مائورد به (۲۰۰۰) بر (۲۰۵۰) بائور د (۲۰۰۰) بائور د (۲۰۰۰) بائول : (زل د ازل د ازل د ازل د (۱۰) بائول د (۱

4. Fort anciens aussi; al Solami († 412/1021) ne paratt pas avoir inventé les traditions qu'il rapportait (cfr. Goldsiher, Vorlesungen... 1911, p. 192, n. 7, 1); — il n'a fait que résumer les recueils d'al Kalabàqli († 380/980), Bahr al fawdyd (ms. Fâtih, n° 697, et Yéni Jâmi', n° 274) et de Mohammad ibn 'Alf al Hakim al Tirmidi († 285/988), Naudeltr al Opotli (ms. Yéni Jámi', 302, Köprülü 464-465) —, qu'il faudrait dépouiller pour appréciar jusqu'où remonte la Tradition soûfie.

. امو: أمو المو

رَّا, en composition : انَّه , α-14°, δ-5°, ε-8°; کانّه , δ-5°.

» مَنْها ، ۸-23° لِنَّا لَهُ ٨-23° لِمَانِّا اللهِ ١٠٠٠ لِمُنْهَا اللهِ ١٠٠٠ لِمُنْهَا اللهِ ١٠٠٠ لِمُنْهَا ال

UI : UI. 6 60, f-230, A-70.

. 87° ومانوس : أنس

si : si (exclamatif), d-11°, i-2°, 3°.

. lal : . lal , c-3°, e-34°.

(اخر a-12°. الخر α (opp. à اوّل : اول

. و و و اية : أوى أية : أوى

---آياس : سايا, 4-25°.

» رايوان و -37°.

$\bigcup B$

بدآ : بدآ : بدآ : , ديان (opp. à تيان), د-1°, f 30°.

برهمية : برهم بساط (الفتوة) : بسط : بسط

بواطن : بطن طرن

نعد : بعد (opp. à بعد ; بعد العد عد العد : بعد

بلس : بلس (passim), g-20°

. *نهر بهر* : بهر

. 320 ع ,بواثق : بوق

: وين : وين , e-23°, f-10°, k-13°.

رتT

. گه گه-ه , تریاق (تائق) : تریق

تية : ميّة, و-350.

TH ص

. ثقل : ثقل 6-7°.

7 -

. اَنْجُبُّر: جَبِر

به المحود : عصر المحود : محدد ا

نجريد : مرد ، محبرد : جرد , محبرد : جرد , محبرد : جرد

. k.10 مجهود : جهد

لَجِهُل : جَهُل جَهِل جَهُل جَهُل : جَهُل

. a-8°, i-11°, k-15°, جُوهُر : جوهر

₹ ح

. ماء : ماء : ماء : ماء : ماء

(aic), a-8°. حواديث : حدث

. تُدَّنِي ; قَدْ، أَ-5°, j-9°, 23°; مَحْدُورُ ، أَحَدِيْ ، أَ-5°, j-9°, أَدَّنِي ، مُدِّدُ : حَدِّ

. 36° ، فكرض : حرص

. هروف (القوس الثاني) : حرف

َحَّى : حَقِّى , a-9°, d-5°, 6°, f-23°.(Ana al Ḥaqq), k-26°, i-6°, 7°, j-8°, 9°.

و - 1° جگمة : حكم

عد : عجا, إ-10-40, ه-70, 6-70; عقد ، ه-150, 6-70.

. في المحوار : حور

. عول : حول

عير: حير, د-انر, د-انر, د-انر, ز-مير انگير: حير

ميط : مطلة : مط

چي : هي , g-5°.

≠ KH

رَبُور (opp. à رَبُّر (opp. à رَبُّر), k-11° (opp. à رَبُور); b-4°, c-4°; اخبر : خبر الله (opp. à رَبُور), b-4°, c-4°; الخبر الله (opp. à رَبُور), k-20°.

رَبُورُ مِنْ الله (opp. à رَبُور), k-20°.

رَبُورُ مِنْ الله (opp. à رَبُور), b-4°, c-4°; خلاص : خلص الله الله (opp. à رَبُور), b-4°, f-30°, f-16°.

رَبُورُ مِنْ الله (opp. à رَبُور), b-4°, c-4°; خبر الله (opp. à رَبُور), b-4°, c-4°; الله (opp. à رَبُور), b-4°, c-4°; الله (opp. à رَبُور), b-4°, c-4°; الله (opp. à vi), b-4°; c-4°; الله (opp. à vi), b-4°; c-4°; opp. a vi), b-4°; opp. a vi), a

٥ D

آء : کال , a-15°.

نَدير: دَبَر (opp. à اِتسليم), ۱۶۰۱۴; ټکټر: دبر (ماله), ۱۶۰۱۴ دراك د درک درک درک درک

BS: 6-36°, f-13°, 18°, 24°; cales, 6-36°, f-1°.

رل : دلل على الدلال : دل (٢), 6-2°; دليل على مدلول : دلال : دل (٣) ادلال : دل دل الدلال : دل الدلال :

نَّى : يَنْمُ, e 31°, 32°.

ا دائرة: تير : (les trois enceintes), d-1°, e-2°-5°, g-1°-5°, i-13°, 14°,

» (الصبط) و-31°; الصبط) »

. 4-21°, ديمومة : دوم

(opp. à فكر : ذكر (opp. à فكر : ذكر), إدائم، و-15°, و-18°, 19°.

 $_{j}R$

ربّانيّة : 6.3°, هـربّانيّ ، 6.3°, هـربّانيّ ، 6.3°، ارباب : ربّ

رجع : رجع (الى الماسل) رجوع : رجع), d-2°, f-11°.

رَخْم : رَحْم : رَحْم : رَحْم : رَحْم : رَحْم : رَحْم : رَخْم : رَحْم : رَخْم : رَحْم : رَحْم : رَخْم : رَحْم : رَخْم : رَخْم : رَخْم : رَخْم

. د من المناس : رفض

رميس: رميس الم

. دوح : روح : ۱-11° , روح : روح : روح :

ود اردة : رود برادات : 110, f-110, 380, j-110; ارادة : رود

; Z

ند (العورة) : زيد (العورة) : زيد . و و و و الله و

. 8.20 , سبق : سبق

بجب : عبود , ƒ (passim),

. مراج : حرج مراج : حرج

ر (opp. à ماروار ; ۰-11°, ۶-7°), اسوار ; ۱-4°, ۶-1°، وهمير ه (opp. à سِرّ : سَرّ : سَرَ : سَر : سَرّ : سَر :

. *إسبور* : سير, *إسبر*

. j-14°, k-6°, اسم و مُستَّى ; 29°, 28°، الاسم (الآخر) : سمّى

SH ش

. 9°. نشيه : شبه

. تجرة : مجرة : هجر . c-6°, 7°.

. و 14°; منفس : شخص :

. شرق : (کلسرار) : شرق مرقب : شرق مرقب شرق اللسرار) : شرق مرقب اللسرار) : شرق اللسرار) : شرقب اللسرار) : شرق اللسرار) :

. . 32° م شرهم : شرهم

. *e-20*°, شاكر : شكر

لَّهُ : الْمُكَالِ : مُكَلِّ أَ, 6-4°, ط-4°.

116 INDEX

. شيل : شيل بي شيل شيل الم

نيران شهقة : شهق (نيران), د-1".

: شور : شورة : شورة : شور

. 87°، شأن : شون

ية : اش, j-19°; قيلة , g-1°.

ې ص

. مصباح : صبح ، مصباح : صبح ، مصباح : صبح ، مصبح ، ۴-۱۰ م مستقة (الدعاوى) : صبّ

مدق : مدق (Aboû Bakr), a-4°.

. مفری : مفری : ۱۹۰، و ۹۰، و ۱۹۰، مفاء : صفی معام : مفری : معام : معام : معام : معام : معام : معام :

ملد: ملد، و-10.

ميصام (الصيام) : صبصم و-220.

. و د عنه الكلام) في الكلام عنه و منع : صنع الكلام عنه و الكلام عنه الكلام الكل

.e-8° , صوفية : صوفي

. ماثر : "أمير : صير : صير : صير : صير : صير : صير الله عند الله

DH ض

. اصداد : صدّ اسداد : صدّ

. نصور : (opp. à إسرّ ، c-11° ، i-2° ; صمير : صمير : صمير ، أسرّ ه . j-4°) صمير : صمر

L T

ماروق : طرق بطريقة : طرق المورق : طرق المورس المور

b 2

مربواطن ف (opp. à فراهر ; 3° فراشارة ف (opp. à طهر : طهر الشارة (pp. à طهر : طهر

ع

اَجِةَ : بَحِّةَ, *k 9*٠.

ت : ته, j-23°; عذه, j-9°; عيد, k-1°.

معادن : معدد ، معدد : عدن عدن عدن عدن عدن عدن

. آ-31°, رتعریس : عرس : عرس : عرس : عرس

رَّمُونِ : (opp. à طُول (h-16°) عُرَّض : عرض وي وي المول الم

: 4.20-240 مارف : (opp. à مارف : 4.20-240) مارف : موف مارف : موف مارفون : موف مارفون : موف مارفون

»): ه-36°, أمعوفة »): ه-36°, أمعوفة

, 18°, 18°, 18°, 24°, مغروفين ; 44°, 18°, 18°, أمغروف 4-24°.

آريل: عزل د مازيل: المازيل: عزل عزل عزل عزل عزل عزل عزل عزل

. a-9° , مُعْقُول ; 10° , عَقْلِي : عَقَلَ

. تَعَلَّى: عَلَّى بَا مَرِّدُ : مَلَّاتُ : مَلَّادِ : مَلَّادِ : مَلَّادِ : مَلَّادِ : مَلَّادِ : مَلَّ

(de Dieu), g-10, k-100 مُعَلُّمُومَة ,معلوم (e-30, a-10, k-100) مُعَلُّمُومَة , أ-100.

» علم ، (طوم : ﴿ وَعَلَمُ مِلْمُ الْمُعَلِّمَةِ (خَرَمِيٌّ) ؛ (40°, 10°, 40°, وعلم أَمْ عَلَمُ عَلَم عَلَم أَمْ عَلَم أَمْ عَلَم أَمْ عَلَى أَعْلَمُ عَلَى أَمْ عَلَى أَلِي أَمْ عَلَى عَلَى عَلَى أَمْ عَلَى عَ

عَنْ الْمَعَانِي: ﴿ 8-3 مُعَانِي ; ﴿ 190 مُعَانِي ؛ ﴿ 190 مُعَانِي : عَلَى الْمَعَانِي : عَلَى الْمَعَانِي : عَلَى الْمَعَانِي : عَلَى الْمُعَانِي : عَلَى الْمُعَانِي : عَلَى الْمُعَانِي : عَلَى اللَّهِ عَلَى اللَّهُ عَلَّمُ عَلَى اللَّهُ عَلَّ عَلَى اللَّهُ عَلَّ عَلَى اللَّهُ عَلَّا عَلَّهُ عَلَّا عَلَّى ع

وي : مين العين : « -37 مين ال

GH.

مَعْنَابِص : عَبِصَ عَبِصَ : عَبِصَ

. غرّ عرور : غرّ

نَّهُ مَن (العين من كلاين) : غَمض (العين عن كلاين) : غَمض

.80- فاية الغايات : غوى

. *16*0 - إفيار: غير

. آھ

قَى قَلَمُ اللهِ مِنْوَلَة بِسِاطًا كُمُوَّة : فَقَى اللهِ بِسِاطًا كُمُوَّة : فَقَى اللهِ مِنْوَلَة بِسِاطًا كُمُوَّة : فَوَلَم اللهِ مَثْوَلَة : فَوْدَ مِنْ اللهِ مَثْوَلَة : فَوْدَ مِنْ اللهِ مَثْرَفَق : فَوْرَض : فَوْرَضَ : فَوْرَصَ : فَوْرَضَ : فَو

· فطهمية : فطهم /-320

. أنفعولات : فعل بناء

نقد : فقد (opp. à موجود , k-3°; ماقتقار , c-1°; فقد , k-22°.

ِفَكُرَة ; e-12°; إفكار (أَلْفهم) ; 24°-20°, وَكُر (العامّ, الْمُحَاصّ) : فَكُرّ

a-10 فَلَكُ : فَلَكُ

.90- مقارص الفناء : 5-5، فاني : فني

. و اللَّهُم : فَهُم : فَهُم : (إِفْهَام) . و - 11° ، (- 11° ، (- 15°) فَهُم : فَهُم : فَهُم : فَهُم

» 170. زىڭھومات

: قوز : قازة : قوز : فوز : قوز : قوز : قوز

.۵۰. ه رفي : لی

Q ق

قَدْرة : بَعْدير : قدر بَعْدير : قدر بَعْدير : قدر بَعْدير : قدر قدر بَعْدير : قدر بَعْدير : قدر بَعْدير :

. -10°. تقديس : قدس

قدم : قدم , #-4°.

. 8-90 مُنْقَطَع : قطع

. a-7°. قَلَم : قَلَم

. قوسين : قوس

روس الثاني : ورس الثاني : ورس الثاني : ورس الثاني الثاني

 $\overline{\mathbf{j}}$: قال = قال = قال به j-19°; قال = قال =

رقيمة : (sya. de : ṣoafīs), f 34° تقوم قوم : قرم (liste) c-1° قوم : قرم = -36°.

. وانقياد : قيد

JK

. k-10 مُكْدود : كَدُّ

نَفْق : كَشْفَى , f-160.

· كُلُفُة : «كَلُفُة : 43° مِتَكُلُف : كُلُف اللهِ اللهُ اللهِ المِلْمُ المِلْمُ اللهِ المِلْمُلِي المِلْمُلِي المِلْمُلِي المِلْمُلِي المِلْمُ

ركلام (صفة الذات) : α-9° , كلام (قديم ,مُحَّدُث ,مُقَوّل ,مُقُول : كَلّم ,كلام (صفة الذات) : كلّم الله أن الم

ر (de Dieu), ن-26°; کونین (ه.2°، بان : کون (ه.4°، بان : کون (ه.4°، بان : کون (ه.4°، بان : کون (ه.4°، برکترونات (ه.4°))

JL

M م

: ما اردسي : (mfm), au sens de (مُحَمَّلٌ , a-15°; au sens de) م : را اردسي : و-27°.

له : ل, i-90, j-190.

ا مثل: مثل: مثل : مثل

مرس : مرس مرس : مرس

, para : , paras, f-320.

. مكن : مكن : « k-12° مكان : مكن مكن مكن الم

ن : سَنْ : مَنْ بَكِّي » به . opp. à « (ه مَن بِكِي) مَن : مَنْ راى) مَن : مَنْ

ماد : ماد بر، و-37° ميادين عادين عاد بر، ميدان عاد ماد عاد برن عاد بر

. ٥-٦٠ مَيْن : مان

سَّبُل: (مَكُل (مِهُل مِفُل , مَعُل أَسُبُل) : مَلَّل مَهُل المَّبِلِيِّةِ عَلَى اللَّهِ اللَّهِ عَلَى اللَّهِ

UJ N

نزید : نزه (titre). رُتُنزید : نزه (dife). مُنظّر و منظّور : نظر

. *19. نفي (و اثبات) : نفي .*

. e-1°. (معرفة) النُقَطَة (الاصلية) e-2°: (les trois points) نُقْطَة : نقط

بَكُور : مِنْكُور : مِنْكُور : مِنْكُور : مَنْكُور : نَكُر : مَنْكُور : نَكُر

.320 نمارى الصفائق : نبرق

. 57°ء , ناموس : نبس

نهاية : نهي (بداية a-9°, k-2°, ربداية : نهي اية :

· هـ - هـ : (النبرة) انوار ; م- ناثر ; ١٠٠ م رُنور الغَيْب : نور . 87°ء زاسیت : نیس

122 INDEX

» H

اه : هاه , possessit (الْمُسَمَّرُ) , i-2°; exclamatif f-32° (cfr. عالمَ هـ : هَمْ الله نه الله في ال

, W

وقر (القوس) : وتر (القوس) مُرَّر (القوس) : وتر (القوس) مُرَّر (القوس) : وتر (قق : وقق : وقق (الله في الله مُرَّمَّة دَ وقق : وجلا (الله مُرَّمَّة دَ مُرَّمَّة دَ وَقَلَ مَرْ مُرَّمَّة دَ مَرَّمَّة دَ وَجِلاً (الله مُرَّمَّة دَ مُرْمَّة دَ مُرْمَوْق : وصافی الله مُرْمَوق : وصافی الله مُرْمُون : وصافی : وصوفی : وص

مَّلُهُ: (opp. à الفصل , e-140, k-10; وَصُلَ ، وَمَلَلَ , a-120.

وقت : وقت 6-5°. وقت : وقت 1-5°. وقع : ونى

رح ¥ يَّمَ : مَمْأَنَهُ (opp. à مَامُهُ), هـ2°.

OBSERVATIONS

Il est nécessaire, pour donner aux « Tawâsin » leur véritable portée, de rappeler sommairement les caractères originaux de la doctrine d'al Hallâj, de son « madhab kalâmt », — car il ne faut pas oublier qu'il est classé par l'auteur du « fhrist » parmi les « motakallimoùn » :

- 1º Théorie de la révélation et de l'inspiration (ilhâm).
- 2º Théorie du « Hoûwa hoûwa » (láhoût wa nasoût : holoûl al Roûh).
 - 3º Théorie du « toûl wa 'ardh » (şayhoûr wa dayhoûr).
 - 4º Théorie de l' « amr » et de l' « irâdah » (mashtyah).
- 5° Tableau schématique du madhab des motakallimoun Ḥal¹ūjtyah.

1º Théorie de la révélation et de l'inspiration.

L'orthodoxie sunnite s'est affirmé depuis longtemps qu'il n'y a pas lieu de considérer le cas de « communications » directes et constantes entre Dieu et l'homme. Les Prophètes eux-mêmes n'ont fait que recevoir en dépôt des textes juridiques déterminés, portant un pacte à faire observer aux hommes, et c'est ce pacte écrit qui est dans sa plénitude leur lien avec Dieu.

Mohammad lui-même n'a pas reçu ce dépôt directement, mais par le ministère d'un ange. Dieu reste inaccessible.

^{1.} Ils seront exposés avec les développements nécessaires dans ma thèse La Passion d'al Haildj.

Mais il n'en était pas ainsi pour les soufis de l'époque d'al Hallaj; leur école d'ascèse, formée à l'image de la tradition judéo-chrétienne, cherchait dans la prière le « contact direct » de Dieu. On attribuait alors un mot significatif à Ja'far Sådig († 145/762): il s'était évanoui pendant sa prière, parce que, disait-il, « à force de répéter le verset, il avait entendu Dieu le prononcer »2. Et le précepte des Sâlimiyah était que le croyant, en récitant, devait bien se pénétrer de l'idée que c'était Dieu Lui-même qui s'adressait à lui dans ces versets, et lui parlait à ce moment même. Précepte dont al Ktlant s'indignera*, un siècle plus tard, disant que « croire que c'est Dieu qui parle par la langue du récitant, - et que c'est Dieu que l'on écoute quand on écoute lire le Qoran, -c'est admettre le holoûl! »5. Et à ce moment-là, les écoles mystiques dissimuleront, sous des prétextes « sifatites ». protestant qu'il s'agit non pas d'atteindre ainsi Dieu tout entier, mais seulement tel et tel de ses attributs réels, telle et telle des perfections particulières de la divinité que ces versets décrivent, et dont la somme n'équivaut pas à l'essence divine6.

Mais au siècle d'al Ḥallāj, les mystiques musulmans n'avaient pas encore pris conscience du conflit de leurs méthodes de prière, et de l'orthodoxie sunnite. Pour eux, la

^{1.} Al Makkt (+ 380/990) dans le Qout al Qoloub, I, 47 (cfr. I. 13).

ما زلتُ ارد الآية على قلبي حتّى سمعتُها من المتقّلم بها فلم " . ع . « يثبت جسمي طعانية قُدرته تعالى

Ai Makki, id. id., cfr. encore Ibn Barrajûn († 536/ii4i) tafsir, in Qor. XLVIII (ms. Münich 83, fe 162).

^{4.} In Ghonyah ..., I, 84.

^{5.} La possibilité de l'incarnation de la divinité dans sa créature.

^{6.} Cfr. le mot d'Al Gorgdaí († 465/1072) in Al Ghazált Al maggad al asna, السائلة التسعيد تصير الوصافا للعبير 73: « السائلة التسعيد عبد السائلة أو هو بُعَدُ في السَّلوك غير واصِلُ

prière était bien cette « mise en coutact » de l'âme tout entière avec Dieu tout entier .

Et c'est cette méthode seule qui permet de comprendre ce que c'était alors que le « simât' » (audition de récitations), — l'importance qu'ils y attachaient, — l'éclectisme avec lequel ils y écoulaient soit le Qorân, soit des traditions des divers prophètes, soit des vers mystiques ou des phrases rythmées de leur composition. Tout cela pour eux, était également inspiré, faisait également partie du « tajallt », du « rayonmement universel » de Dieu à travers toute chose vivante lorsque parlante.

C'est pour cela qu'un jour, à la Mekke, al Hallaj répondit à 'Amr al Makkt, qui le questionnait sur ce qu'il venait de composer: « Cela est comparable au Qoran » . Ce n'était pas un sarcasme d'impiété, c'était le sentiment net de l'avoir composé dans un état extatique comparable à celui où Mohammad avait entendu, pensait-il, ses révélations.

Ce n'est pas symboliquement, c'est strictement qu'Aboû 'Othmân al Maghribt († 373/983) écrivait² :

« Toutes les choses créées louent Dieu, chacune en son langage; mais nul ne l'enteud et ne le comprend que les mattres, les élus du Seigneur, auxquels l'ouïe du cœur a été donnée ». Et, plus loiné:

Comp. al Ghazálf, Iḥyd..., II, 199-200.

Ap. al Qoshayrt, Risdiah, éd. Angart, IV, 121.
 Viá al Solami, ap. al Baqit, tafsir in Qor. XVII, 46-47, ms. Bertin, f° 204b.

^{4.} Id. ap. al Baqlt, in Qor. XXVH, 16, ms. Berlin, f° 278a (cfr. al Qoshayri « Ristlah »).

فيكون له فى اصوات الطيور و صرير الابواب مِلْماً بِعِلْمِهِ و بياناً بِعَبْسِيهِ »

« Celui qui se confie à Dieu en tout, comprend en Lui toute chose et interprète tout; — il n'est pas jusqu'aux cris des oiseaux et aux grincements des portes qui ne soient pour lui significatifs et éloquents, comme pour Dieu ».

Pour ces mystiques, l'alphabet arabe du Qorân et le texte du Qorân n'avaient pas cette « prééternelle » précellence qu'ils acquerront dans le mysticisme littéral de l'Islâm au temps d'Ibn 'Arabt. Pour eux, les lettres étaient choses créées¹, le Qorân en tant que texte écrit en arabe était créé. Et ils retrouvaient dans leurs extases cet élément divin de la parole qui était pour eux le « Qorân éternel ».

Nul n'a, plus qu'al Hallaj, marqué ce sentiment dans ses écrits. Les « Tawasin », surtout, trahissent cette croyance à une « conscience supra personnelle du vrai » qui, servie d'une très subtile mattrise de la langue arabe, ferait de temps en temps, parler « à la première personne », qu'il s'agisse de Mohammad ou d'Iblts, — et dire « Je » au nom de cet « Il » suréminent qui est le sujet par excellence de tout verbe; — toute phrase n'étant qu'une variante actuelle du témoignage éternel par quoi Dieu se platt à s'attester Lui-même à Lui-même, — même à travers les humbles truchements qu'Il s'est créés².

^{1.} Cfr. textes significatifs d'al Mohâsibi, d'ibn 'Atâ, d'al Hallàj (ap. al Kalâhddi) réunis et discutés dans mon travail. — Je résume ici, pour mémoire, la position des écoles dogmatiques du temps sur la question du « Qorân Kalâm Allah ». D'abord les deux thèses extrêmes, mo'tazidh et banabilah : la Parole de Dieu, c'est le texte littéral du Qorân : créé selon les uns, incréé selon les autres — Ibn Kirâm pose une distinction : le Kalâm de Dieu est incréé, — mais ce n'est là que sa poissance virtuelle de créer en sa propre essence son quel — Ibn Kollàb élabore le concept qu'al Ash 'ari et al Qalânisi préciseront : celui de Kalâm mafst; iui seul est éternel en l'essence divine (azatt, dit Ibn Kollâb, — quadim, dit al Qalânisi; contre al Ash 'ari qu' le met hors de Pessence; cfr. Tanabán, 1, 9).

Cfr. théorie du « kalâm » et de l' « amour primordial » selon al Kallâj : fragment traduit par al Baqii ap. Shathiydt (10s 171a-174b; cfr. infrå).

2º Théorie du « Hoûwa hoûwa » (lâhoût wa nâsoût).

Al Hallâi, tout en affirmant la transcendance de l'idée de Dieu 1. n'entendait pas du tout qu'elle fût inaccessible à l'homme. Et, de la vieille tradition judéo-chrétienne conservée dans le Qorânº, et déclarant que « Dieu avait fait l'homme d son image », al Hallaj avait déduit une doctrine de la création, symétrique d'une doctrine de la « déification » : l'homme admis à s'identifier à Dieu en retrouvant en soi, par l'ascèse, la réalité de cette « image de Dieu » que Dieu y avait imprimée. Nous avons conservé plusieurs fragments hallajivens qui ne laissent à cet égard aucun doute. Dans le plus étendu's, al Hallaj expose ceci : antérieurement à tout, avant la création, avant sa science de la création, Dieu, dans son unité, s'entretenait avec Lui-même en un discours ineffable, contemplait en ello-même la splendeur de Son essence : et cette simplicité radicale de son admiration, de son acclamation devant elle, c'est l'Amour, « qui, dans Son essence, est l'essence de l'essence » 4, au-dessus de toute modalisation en attributs. Dans son isolement parfait (infirâd), Dieu s'aime ainsi, se loue et rayonne (tajalli) par l'Amour. Et c'est ce premier rayonnement de l'Amour dans l'absolu divin qui détermina la multiplicité de Ses attributs et de Ses noms.

^{. 1.} Gir. Tå Sin al tanzih (ici, p. 63).

^{2.} LXXXII, 8, etc.: maigré le visible danger du « tashbili » possible. Aussi le sunnisme essaya-i-ii, avec Aboû Thawr al Kaihi (...,..) de prouver que dans cette tradition معلى معرضه » le « hå » se rapportait à Adam, non à Dieu. Mais Ibu Haobal rappela le badith « als sourat al Rahman » (Qodt..., I, 168) cfr. al Tirmidi (khalum al austyd, quest. 143).

^{3.} In al Baqit Shaihtiydt الله المراحة (fr. fragments ap. al Solamt tafetr, in Qor. VI, 19; et sa proposition condamnée in Ibn al Dâ'î, tabṣirah... 402 : خدا در ازل موصوف است و در عندا در ازل موصوف است و در عندا در ازل موصوف است عندا در ازل موصوف بهد

^{4.} Texte d'al Railaj.

Dieu, alors, « par son essence, dans son essence », voulut projeter hors de Lui-même pour la regarder sa joie suprême, cet Amour dans l' « infirâd » (isolement), afin de lui parler. Alors, Il regarda dans la prééternité (azal), et y amena du néant une image (soûrah), image de Lui-même, de tous Ses attributs et de tous Ses noms: Adam. Son regard divin fit de cette figure (shakhs) Son image pour toute l'éternité à venir, Il la salua; la glorifia, l'élit, et, comme Il rayonna par elle et en elle, cette figure (shakhs) créée devint « Hoûwa hoûwa », « Lui, Luil » 3.

اسريم) Al Ḥaliāj a résumé cela dans un tercet célèbre اسريم) المُعْمَرُ نَاسُوتَدُ م سرَّ سَنَا لاهوتِدِ الشاقِبِ ثُمَّ بدا لِخَلْقَهِ طَاهُول م في صورة الآكِلِ و الشارِبِ حَتَّى لَقَدْ عَالْ لَهُ لَقَدْ مَا لَكُمُ مُلْقَدُ م كَاتَعُمْ المحاجب بالحاجب

"Los à (Dieu) qui a fait voir (aux anges) que Son humanité était le mystère de la gloire de Sa Divinité étincelante! Et qui, depuis, S'est montré à Sa création, sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit! Si bien que Sa création a pu L'apercevoir, — comme sous la paupière filtre un clin d'œil! ».

Comparer fragments d'ai Hallâj sur la création d'Adam, ap. al Solami, tafstr. in Qor. V. 23; XXIII, 12; LXIV, 3; LXXXII, 8; et ses définitions, d'après lib Fătik (in ms. Berlin, 3492, f. 42; recopiées in Halt al romoux... d'al Maqdisf).

Seion les Harirtyah Jésus dit: que Dieu, désirant contempler Sa propre clarté, créa Adam comme un miroir, où voir Jésus, qui est Sa clarté. — (Ibn Taimiyah in t. XXVI de son taiste al Kaudkib, ms. Damas, Záhirtvah. 151).

^{3.} Qu'lbn Khaff († 371/982) malgré ses sympathies pour al Malfaj, regardait comme imple (cfr. Ibn Bakodyeh, et al Daylamf; Bibliogr. 363-a-44*). Commentaire moniste de Dâod al Qayşar († 751/1350) (in Shafa al Foods, c. VIII, f° 263*): la « nâsoût » de Dieu est double, c'est d'abord le macrocosme (l'univers, qui est élernel; mystère de la « lâhoût »), puis c'est le microcosme (hoûwa hoûwa = al insân al kâmil), apparu, à la manifestation (żohoûr) d'Adam (cfr. Bibliogr. 554-c-4*).

Le premier vers fait allusion à la scène où les anges furent appelés à reconnaître en Adam le « Hoûwa hoûwa ». Les vers suivants appliquent la théorie du « shâhid al ânt » à la personne de Jésus. L'ensemble du tercet témoigne des essais qu'al Ḥallâj fit pour « naturaliser »² dans l'Islâm arabe une idée empruntée au vocabulaire théologique du christianisme syriaque. — l'idée de deux natures en Dieu, la « Lâhoût » et la « Nâsoût ». Ces deux termes chrétiens désignent en effet les « deux natures » du Christ, Verbe Incarné. — Sa nature divine, éternelle, — et la nature humaine qu'il assuma par l'Incarnation.

Selon al Hallâj^s, suivi en cela par les Sâlimîyah, ce qui est important^s, — c'est sous sa « nâsoût », sous sa « forme humaine » que Dieu viendra juger les hommes au dernier jour. Idée qui semble d'origine chrétienne, comme le singulier hadîth admis par al Ghazâlî^s sur l'immolation de la Mort, au Jugement, sous la forme d'un bélier tacheté^s.

Pour al Hallâj, « nâsoût » exprime bien toute la « nature humaine », corps et esprit, — où, comme il le disait, en « longueur » et en « largeur » . La « nâsoût » de Dien c'est le « hoûwa hoûwa » tout entier. Aussi la « nature divine » ne pouvait s'unir au composé humain que par une sorte de

Selon Ibn Taimiyah (critique, l. c. suprà : fatwa contre les Hartriyah).

^{2.} Le premier auteur musulman qui emploie ces deux mots de nascati (= insantyah) et idhout (= ilàhtyah), c'est, je crois, Abod Îsa Mohammad ibn Baroùn al Warran, philosophe suspect de zandagah, — en sa réfutation des sectes chrétiennes (Raud..., conservée intégralement par Ibn 'Adl, in ms. Paris 167; cfr. Graf, Christlich-arabisch. Mt., 49).

^{3.} Il en a emprunté d'autres : « maikoût, sayhoûr, haykal... ».

^{4.} Cfr. l'évangile apocryphe arabe reproduit ap. Ikhwan at \$a/a, éd. Bombay, 1306, IV, 115-117 et éd. Dieterici Abhandlungen..., pp. 601-605).

^{5.} Ms. Londres, 888.

^{6.} Cfr. al Kilant, ghonyah..., I, 83, et Ibn al Dâ'i, tabşirah..., 391.

^{7,} In faysal al tafriquh ... 6d. Caire, 1319, p. 38.

^{8.} Kabsh amlalı. L'Agneau de l'Apocalypse.

^{9.} Toùl wa 'ardh.

« holoúl », comparable, selon ses termes exprès au « holoúl » de l'esprit humain dans le corps humain¹, par une « incarnation », v « imprimant » Dieu3. La comparaison avec le « holoùl » de l'esprit humain amène al Hallaj à désigner la « nature divine » dans cette « infusion » par le nom de « Ronh »2, auguel on ne peut attribuer dans ces textes sa valeur ordinaire « esprit humain, esprit angélique ». - ni la valeur spéciale d' « intellect virtuel » que lui donnait alors Aboû Sa'îd al Kharrâz* en faisant du mot « roûh » l'équivalent du mot « 'agl » des traductions des œuvres plotiniennes. Le « rouh al natigah » d'al Hallaj est non pas l' « intellect virtuel », mais l' « intellect actif » 5, - C'est une sorte de « personne divine », un interlocuteur avec lequel il engage des dialogues familiers. Les œuvres poétiques d'al Hallaj ne sont que des entretiens continuels de son esprit (roth) avec cet Esprit divin sur leur commun amour. Aucun mystique de ce temps ne s'est montré plus familier avec son Dieu. - usant constamment du « toi et moi », du « nous », - et cela sans aucune transposition des symboles de l'amour profanes. car il n'est pas de poésie mystique à la fois plus ardente et plus radicalement « dématérialisée » que celle d'al Hallaj.

^{1.} Cfr. ici p. 133.

Cfr. le shi'ite Ibn Bâboûyeh, ap. I'tiqdddt..., ms. Londres Add. 19.623,
 24a. Cfr. symbole dit athanasien (Denzinger, 10a éd., § 40, p. 19).

^{3,} Textes réunis ap. thèse.

^{4.} G'est toute une doctrine fort importante : cfr. al Baqit « tafsir », in Qor. XVII, 87; et nos citations d'al Tirmidi et d'al Qahtabi, infrà.

^{5.} On dirait, en sanscrit; non pas la « bodhî », mais le « purusha » (cfr. Patanjâlî Yoya-Sutra, p. 38 de la trad. angî. M. N. Dvivedi, Bombay, 1890 — comparer avec l'autre récension, traduite en arabe par Al Birodul, publ. partiellement dans son tdrikh al Hind, et dont une rédaction complète figure sur les marges du ms. Köprölü 1899.

Comme dans les robă'iyât d'Ibn Abi al Khayr († 440/1048, éd. Elhé), ou dans les qeşidahs d'Ibn al Fâridh.

^{7. «} Les âmes amoureuses quillent tous leurs biens, pour suivre l'Amour toutes nués », disait en son naîr langage, Jean de Saint-Samson († 1636, in Maximes..., Paris, 1631, p. 230).

Voici quelques passages de ses œuvres' sur l'amour commun de ces deux « roûh », — sur le « holoûl » du « Roûh » divin dans le « roûh » humain, — exactement parallèles d'autres sur l'union du « lâhoût » et du « nâsoût » :

1 (حفيف) ا

انت بين الفغاف والقلب تجرى * مثل جَرْم الدموع من أجفان و تُحُلُ الصَّعِيرَ جَوْفُ فوادى * حَلِل الارواح في الابدان ليس من ساكن تحرَّك الا انت * جرَّكْتُهُ خَفِي المحلان يا حِلالاً بداً لاَّرَبُعُ عَشَر * لعمان و أَرْبُع و اثنتان *

« Tu es là, entre les parois du cœur et le cœur, — Tu T'y glisses en coulant, comme les larmes sous les paupières! Et Tu infonds la conscience au fond de mon cœur, — comme les . esprits s'infondent dans les corps! Ah! rien d'immobile ne se meut sans que Toi, Tu ne l'émeuves par un ressort secret. O croissant de Lune⁸, Tu m'apparais aussi bien le quatorze du mois⁶, que le huit, le quatre et le deux! ».

Poétiques, — car la mention de cette doctrine condamnée est rare dans les fragments en prose que nous avons conservés de lui; (cfr. in al Solamt, tafér, in Qor. XXX, 45. — cfr. la « lettre à Ibn 'Atà » (ap. al Kharkoùshi; et al Sha'râwi, fabaqdt.... I, 108).

Isnad d'Ihn Fătik în al Solami fabaqât, — d'al Za'barâni, în Akhbâr al Hallâj, — et d'al Daqqâq în al Harawî fabaqât (cîr. Jâmî, l. c., éd. Lees, 174).

^{3.} Distinction du « qalb » et du « foùwâd » : ap, al Makkt, Qout al Qolodó, I, 113-129. Le « dhamfr », c'est le « Hoùwa ».

^{4.} Lari (glose des nafahāt de Jāmi, ms. Paris, persan 227, p. 89) excuse cette licence poétique en supposant qu'avant « ilhastân » on sous entend « ba'de dalika ».

^{5.} L'image du croissant de lune figure dans un autre fragment, en prose qu'al Solami nous a conservé (ap. taftir, in (per. II, 100) et qui est bien remarquable : on voit, dit-il, le croissant de lune de partout; mais si nous enlevons tout ce qui en sépare noire œil, c'est Lui qui regarde (par notre œil), ce n'est plus Lui qui est regardé. « أو الأ ارتفعتُ الرسوم صار فاطوراً » و لا منظوراً و الذا ارتفعتُ الرسوم صار فاطوراً » . و لا منظوراً 6. 00 أو Lune est pleine.

۱۱ (رمل) ۱۱

« أَنَا مَنْ أَخْوَى و مِنَ أَخْوَى أَنَا * نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدُنَا فاذا أَيْصَرْتُنِي أَبْصُرْ نَهُ * و اذا أَيْصَرْ نَهُ أَبْصَرْنَنَا »

« Je suis (devenu) Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi! Nous sommes deux esprits, infondus en un seul corps! Me voir, c'est Le voir! Le voir, c'est nous voir! ».

m

« عْلَمُ النبوَّة مِصْبَاحٌ مِن النَّورِ ﴿ مَعَانِ الرَحَى ﴿ مِشَكَاتِ مَامورِ فالله يَنْثُرُ الرَّوحَ ﴿ عَلَمَى لِخَاطِرِ و يَنْفُنُزُ اسْوافسِلُ ﴿ السَّواوِرِ اذا نَجَلَّى لِرُوحِي أَن يُكَلِّعِنِي رايثٌ ﴿ هَنْبَتِي مُوسِي عَلَى الطَّورِ ﴾

« La science de la Prophétie est comme la lampe de la lumière divine, — tandis que le sens caché de la Révélation reste dans son enfeu*. Mais voici Dieu qui insuffie dans ma pean l'Esprit, pour m'avertir, — comme Isrâfil souffiera dans la Trompette du Jugement! Quand Il rayonne ainsi dans mon esprit pour me parler, — je vois, dans mon ravissement, Moise sur le Sinaîl ».

ارمل) ۱۷

« مُزِجَتْ رُوحُكُ فى روحي كما * تمزج الله مسرة بالماء الوُلالو
 فاذا مُسك شيء مُسّنِى * فاذا أَنْتُ أَنا فى كلّ حالو »

^{4.} Ces vers si connus sont attribués formellement à ai Hallâj, par al Baqit, ap, tafsir, în Qor. V, 59. Selon ibn al Dobaythi († 637/1239, în Dayl Tarikh Baghādā) et Waṭwāṭ (cfr. Bibliogr. 422-a-4, 503-a-20°), ils faisaient partie d'une pièce d'al Hallâj se composant de cinq vers.

Salon ms. Londres 888, fo 336a; cfr. ms. Solaymaniyah 1028, XXV, f. 9.
 Cfr. Qor. XXIV, 35. Le « nafkh al Roun » est précisément la caractéristique de la inystique chrétienne, dans le tableau des différentes mystiques que dressent les liktooin al Safá (éd. Bombay, 1306, IV, p. 107-108; cfr. Dieteric, l. e., p. 595).

D'après le théologien ash arite Aboû Hâtim al Tabart († 440/1048), σπί en donne deux récensions (in al Khatib),

« Ton Esprit s'est emmélé à mon esprit, comme le vin qu'on mélange d'eau pure ! l Aussi, une chose Te touche-t-elle? elle me touche! voici que « toi » c'est « moi », en tout! »

« J'ai introduit mon Humanité devant Toi, en ce monde, — tandis que Tu faisais surgir le « Lawlâka »² de la Divinité ⁴ hors de l'abîme de la sincérité ... ».

Qu'était-ce que ce « roûh » divin, la seconde personne de ces dialogues? La polémique contre le « holoûlisme » d'al Hallâj revêtit deux formes. Les uns y virent une influence chrétienne ⁵, — les autres une croyance à l'éternité de l'Esprit, conçu comme « l'unité numérique de l'intellect humain », — idée empruntée soit à la philosophie grecque soit à la philosophie hindoue, — destructrice en tout cas de l'unité de Dieu selon l'Islâm. C'est cette seconde théorie que formule al Biroûnt, en disant que certains soûfis croient à la

i. Le mot veut dire aussi « eau de Jouvence ». C'est la doctrine de l' « imtizăj ».

^{2.} D'après ms. Londres 888, fº 340°.

^{3.} Allusion au hadith célèbre : « C'est à cause de toi seulement (Dieu s'adresse au Prophète) que j'ai créé les cieux l'» (efr. la revue Al Mandr, XI, 827).

^{4.} C'est-à-dire : tu viens mair à mon Humanifé cette essence nécessaire de la prescience qui est divine; ms. : لاهودية.

^{5.} Dans une analyso très précise du « madhab » d'al Ḥallàj par al Balkhi († 324/932), in al Istakhri (Bibl. Geogr. Arab., t. T. pp. 148-149), voici la doctrine qui lui est attribuée: مَنْ هَنْتُ مِنْ اللهُ مِنْ اللهُ مِنْ اللهُ مِنْ اللهُ مِنْ اللهُ مِنْهُ عَمِيهِ مِن مريم ... و الله الله يقد من البشرية نصيب ، حلّ فيه وو الله الذي كان مِنْهُ عيسي بن مريم ... و الله الذي كان مِنْهُ عيسي بن مريم ... و الله الذي كان مِنْهُ عيسي الله ... « فَعْر الله الذي الله ... « فَعْر الله الذي الله ...

coexistence de deux « roûh » l'un créé, l'autre incréé, chez le mystique arrivé à la Sagesse¹:

« و الى مثل ذلك اشارات الصوفية في العارِف اذا وَصَلَ الى مقام المُعْوِفَةِ فَانَّهِم يزعمون الله يحصل له روحان ٬ قديمة لا يجرى عليها تقيَّرُ و المتحلاف بها يَعْلم الغيب و يفعل المعجز ٬ و لخرى بشريّة للتغيّر والتكوين ٬

La polémique sur le véritable caractère de l'Esprit hallájiyen, — la « masalat al rouh » comme on l'appela, fut avivée durant tout le quatrième siècle de l'hégire par les essais de fusion entre la métaphysique grecque de l'aql (raison), — et la mystique expérimentale du rouh (esprit)³.

Nous en trouvons un écho dans al Solami* qui nous rap-

^{1.} Tdrith al Hind, texte, p. 84. trad. Sachau, 1910, I, 69; al Biroûnt compare este doctrine à celle de Patanjâit en son Yoga Sutra. Al Biroûnt était très informé du souisme, et p. 43 — (texte, trad. I, 67-88), — il donne, à côté de sentences du Shibit et du Bisţâmi une sentence anonyme sur l' « ishârah » qui figure sous le nom d'ibn Manşoûr = al Ḥallâj, ap. al Solami taṛter, in Qor. III, 16, et ap. al Baqit taṛter, même verset. — Il ne faut pas confondre cette théorie des deux « roûn » avec le vieux dualisme sémitique (et jacobite) de l'âme sensuelle (na/s) et de l'esprit (rostà), adopté généralement par l'Islâm.

^{2.} Les théologiens orthodoxes n'envisagent plus, à l'époque classique, sous le nom de « roûl», que l'esprit créé de l'homme, pensant avec al Ash'ari, qu'il meurt et resuscite avec le corps, ou, avec les Kirâmtyah, Salintyah et Imâmtyah, — qu'il est immortel des sa création (Ibn al Dâ'i, tabrirah..., 391, 433). Mais au début le terme « roûh » est plus vague et tend parfois à s'appliquer à Dieu, Ibn Hanbal ne tranche pas la question « qu'econque dit que le roûb est makhloulq, est un hérétique, — et quiconque le dit qudim, est un infidèle! » (id., t. c., p. 433). Les soûlfs sont partagès; àboû Bakr al Wasitt († 250/932) dit que le roûb est la première des créatures en dignité (cfr. 746'1, Nashr..., ms. Caire, le 43a), mais al Ghazâlf semble le dire incréé, puisque « qâyim bi (al) dât » (« mazáył okhrawtyah », in Ibn al Dâ'i, t. o., p. 399).

^{3.} In tárikh al souffyah, extrait ap. al Khatth (cir. 250-a-35°). Cir. le chapitre « fi masalat al roth » qui suit immédialement la réfutation du « holoult » hallajiyen Fâris-ibn-lisă, dans le Kashf al Mahjoub d'al Hojwirl (éd. Nicholson 260-264).

porte que son maître, le hallâjiyen al Naşrâbâdî († 372/982), eut à défendre à ce sujet ' la mémoire d'al Hallâj :

سبعتُ ابرهيم بن مجدّ النصراباذي وعُوتِبُ في شيء حكى عنه يعنى عن الحلّاج فى الروح فقــل لمن عـاتبه « ان كان بعد النبيين و الصِّدّيقين مُوكِّدُ فيو الحَلّاجِ ! »

Il paratt impossible de réduire ce « Roûh » hallâjiyen à l'entendement, à la capacité de comprendre, à l' « intellectus possibilis », selon la vieille théorie grecque prêtée à Aristote par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodisias : d'où l'averroïsme, concluera, après Ibn Sînâ, ses thèses : qu'il n'y a numériquement qu'une seule intelligence (intellect virtuel) pour tous les hommes³, — qu'en elle seule les âmes survivent, — sans immortalité personnelle, — dans la pérennité impersonnelle du panthéisme idéaliste.

Dans le « Rouh » d'al Hallaj, il faut voir l' « intellectus agens », — cette chose qui produit l' « allumage » de la connaissance dans l'âme, au moyen d'une image spirituelle qui y flambe », — allumage qui s'appelle la conscience; l'état de conscience étant le premier stade des stations (mawâjtd) de l'extase (wajd) 4, — où l'on trouve la Vérité, non pas une simple vérité rationnelle, — mais Dieu, « cette suprême vérité subsistante qui n'est la vérité de rien... » 5.

^{1.} C'est seulement le théologien ash'arite Aboù Ishâq al Islarâynî qui lui fit admettre que le « roûh » est créé (Yâñ'î, Nashr..., ms. Caire, le 43a).

^{2.} volc d'Anaxagore. Cîr. Nazzâm (farq, 119) et Ibn 'Arabî (fotoùldt... III, 210).

^{3. «} qui s'avive en flambant dans le aubliminal » (al Ḥallāj, in al Solumi fabaqdt).

mème passage, cfr. Bibliogr. 470- « مُواجِيدُ حَقِّ آَوْجُدُ الْحَقَّ كُلَّهًا » . 4 - 44°).

Cette formule, exactement antithétique de celle d'Ibn 'Arabí (cfc. lèl p. 183), est celle de S. Anselme (De veritate).

Et c'est cet « Al Ḥaqq » qu'al Ḥallāj célébrait dans les vers suivants, qu'lbn Khafif (†371/982) considérait comme la quintessence de sa doctrine sur l'union divine : (عَلَمُونَ

رَّ مَذَنِي واهِدى تُوْهِدَ صِدْق * ما الَّهِ من المسالك طُرُقُ مو الحُقُّ و الحُقِّ الحِقِّ حُقُّ * و لَابِسُ مَلْبُسُ المُقافقِ حَقَّ قد تَجَلَّتُ طُوالِحُ الزهرات * يتشعشعنَّ من لَوَاحِم بَرْقُ

« C'est mon Unique qui m'a unifié, par Son propre « tawhid » a, car aucune route n'est la voie qui mène à Lui! Il est le Vrai Dieu, et le Vrai Dieu est vérité pour la vérité, aussi celui qui s'est vêtu des vêtements des vérités devient, lui aussi, la Vérité! Voici que déjà rayonnent Ses irradiations éclatantes, — et la foudre scintille , avec des flamboiements! »

La doctrine de la « lâhoût » et « nâsoût », qui paraît avoir été propre à al Hallâj, se ressentait trop de ses origines chrétiennes pour pouvoir prendre racine dans le mysticisme musulman. En dehors de ses disciples directs, elle n'a peutêtre été adoptée que par les Sâlimiyah, car leur théorie, stigmatisée par al Kîlânî que « Dieu apparaîtra au jour du Jugement sous une forme humaine (fi soûrali adamiyi, mo-

^{1.} Ap. al Harawi jabaqdi... (cfr. Bibliogr. 1059-a-18"), qui an donne deux récensions; la seconde, d'après Aboù 'Alt al Daqqdq († 405/1014) ne diffère de la première, celle d'Ibn Khafif, que par les deux premiers mots « يَصْمُعُمُونُ »: « Mon Seigneur m'a falt parattre, au grand jour... » (cfr. Qor. XII, 51).

Le « tawhtd » du « sidq », c'est le « tawhtd » de l' « abime de la sincérité », le « tawhtd » tel que la Divinité même le conçoit (Qor. LIV, 55).

Sur la noûr sha'sha'dn! d'al Hallâj, critiqués au procès de 301/913, comp. les Noşayrîs (ms. Paris 1450, 13c) et les Druses (noqaţ, 82): cf. Dozy, Suppt., s. v.

G'est l'objection d'Omar al Sobrawardi († 632/1234) ap. 'Awdrif... IV, 273.

^{5 120} proposition condamnée, ap. Ghonyah..., I. 83.

ḥammadiyī...)» pour juger les hommes, correspond bien à ce mot d'al Ḥallâj que « c'est la ndsoût de Dieu qui donne eux jugements leur forme (کلاهکام مُحکِّمة بناسوتیته), de même que c'est sur Sa lâhoût que les masses s'appuient, atome par atome, pour subsister (الهياكل قائمة على ذرّة بالهرتيكمه)، ».

Puis ces deux mots disparaissent, deux siècles durant, du vocabulaire souft, tandis que les admirateurs d'al Hallaj, soucieux d'échapper à l'excommunication toujours en vigueur contre l'interprétation « holoult » de sa doctrine, s'efforçaient de donner des explications rassurantes de son œuvre.

Les mots, « lâhoût » et « nâsoût », ne reparaissent qu'au début de notre xm² siècle, dans les œuvres d'Ibn al Fâridh († 632/1234) et d'Ibn 'Arabi († 638/1240). Mais combien leur sens s'est transformé!

dit Ibn al Faridh. « Je n'omets pas, dans la « laboût », ma forme corporelle soumise à la Loi (toute humaine)! Et je n'oublie pas, dans la « nasoût », le lieu (= mon coeur) où surgit ma Sagesse (toute divine) ». C'est-à-dire : il suffit que je change de point de vue pour m'apercevoir, ici que je suis « tout Dieu », et là « tout l'homme » s. « Nature divine » et « nature humaine » ne sont plusici que les deux aspects symétriques d'un même monisme à priori, les deux faces éternelles d'une seule et même réalité absolue; suivant la méthode favorite des soûfts postérieurs pour résoudre les antinomies, les

^{1,} In Ms. Londres 888 fo 339a,

Sauf chez les Nogayris (ms. Paris 1450, 52b) et les Druses (nogaf, 84, 92).
 Aboù Jafar al Saydalâni, par exemple, in Hojwiri Kashf al mahjoub.

Nažm al soložk, vers 455: selon le commentaire d'al Nâbotosi, Kashf al sirr al ghâmidh.

غَلُوْ بُسَطَتْ » : 5. Cfr. son autro vers, ap. Naim at soloùk, v. 387 : « خِسْمِي رَأَتْ كُلِّ جَدِهِ كُلِّ فَلَابٍ فِيهِ كُلِّ فَكَابٍ فِيهِ كُلِّ مُحَبَّدٍ

deux notions opposées ont été identifiées. Il n'y a plus. comme chez al Hallaj, cette « différence de niveau » initiale qui engendre l'énergie, cette « différence de potentiel aux bornes » qui détermine le courant, entre le Créateur (al Hagg) et son image, le « Hoùwa, hoùwa » qui Le répercute. Il n'y a plus que deux termes immobiles, identiques, interchangeables par convention. Selon Ibn 'Arabi, l'homme est « nécessaire » à Dieu de la même manière et tout autant que Dieu est « nécessaire » à l'homme, car l'un témoigne l'autre, et réciproquement'. Il suffit d'ailleurs de renvoyer à la critique de l' « Ana al Hagg » hallájiyen par Ibn 'Arabt' pour les exemples de cette théorie. La « lâhoût » devient chez Ibn 'Arabî l'aspect constant, permanent, inmarcescible, spirituel dans le grand tout, tandis que la « násoût » en est l'aspect variable, instable, renaissant et matériel. Aussi l'école d'Ibn 'Arabt apporte-t-elle des corrections bien significatives à certaines phrases d'al Hallai. Là où il avait écrit, exprimant à Dieu qu'il se sentait devenir le « Hoûwa hoûwa » : « مُويَّة لك في ناسوتي » « c'est Ton « moi » que voici, dans mon Humanité! » l'école d'Ibn 'Arabi corrige : « « dans ma Divinité! » أ. .. في لاهوتم » .

Quant au nom même « Hoûwa, hoûwa », du concept hallâjiyen, il fut graduellement supplanté, sous l'influence d'idées étrangères sur l'univers « macrocosme » et l'homme « microcosme », par le nom d' « Insân Kâmil », l' « Insân Qadim » manichéen , l' « Adam Qadmôn » de la Qabale,

^{1.} Théorie du « sháhid » et « mashhoùd ».

^{2.} Gfr. infrà. p. 184.

^{3.} Ap. ms. Londres 888, fo 339b.

Ap. ms. turc Wien Cat. HJ, p. 508, n° 4, f° 13°. Ge n'est pas un lapsus, car ce ms. contient plusieurs autres pièces d'al Hallâj, déformées dans le même esprit.

^{5.} Dualité de la « nâsoût » de Dieu : l' « insân al Kabir » (l'Univers) et l' « insân al Kâmil » (microcosma).

^{6.} Cir. Friedlander The Heterodoxies of the Shiites ..., II, 104.

« Homme Parfait, Type d'humanité supérieure ». Le mot apparaît au xmº siècle chez Ibn 'Arabt', chez Sa'd al Dîn al Ḥamawî', et devient classique après la publication du traité d''Abd al Karîm al Jîlî († ap. 826/1423) qui le prend pour titre. Dans le vocabulaire du soufisme moderne, on pourrait dire : que le « Tâsîn al Sirâj », publié ici, a pour sujet Moḥammad, en tant qu' « insân Kâmil ».

3º Théorie du « toûl wa 'ardh » (sayhoùr et dayhoùr).

« Toûl » signifie « longueur », « 'ardh » signifie « largeur ». Selon al Hallåj ici même (cfr. k-16°), — notre entendement a deux dimensions (extension, et compréhension); — le plan de sa « représentation du monde » (Weltanschauung) a deux dimensions, — car le principe de contradiction n'est autre que la constatation de la nécessité, pour la raison, de procéder par dichotomies. Al Hallåj sjoute, en passant rapidement sur cet énoncé de doctrines qu'il avait développées ailleurs, que cette dualité du plan de notre entendement correspoud dans la réalité à la dualité du monde créé, monde spirituel, monde matériel; — à la dualité aussi du domaine moral, — devoir religieux théorique (fardh), — et intention individuelle pratique (sonan).

La théorie hallájiyenne des « sayhoûr » et « dayhoûr » se rattache, comme le dit Ibn 'Arabt, à cette dualité du monde créé; le titre de l'ouvrage où al Halláj l'exposait. Kithà al

^{1.} In Fosods al hikam, ed. Balt Khaltfah, impr. 1891, pp. 258-259.

In 'Oloum at hardyq, ap. Majmou'at at rasdyl, ed. Kordt, Caire, 1328, pp. 494, 495.

^{3.} Cet ouvrage, cité par al Qoshayrî (« Risduh », éd. Anşârî, III, 181) est bien d'al Hallâ; comme l'atteste formellement àl Sibị Ibn al Jawzî dans sa biographie d'al Solamî, où il analyse ce passage d'al Qoshayrî (în « Mirât al zamân », sub anno 442/1021); et c'est par un visible lapsus qu'al Anşârî, commentant al Qoshayrî, a supposé que c'était une œuvre d'al Solamî (i. c.). Gfr. Ibn 'Arabi, Fotofakt..., IV, 367.

sayhoûr, ft naqdh al dayhoûr, signifie littéralement « Livre du Cône d'Ombre où s'éclipse la Lune, sur la destruction des durées »; il visait sans doute la doctrine hellénisante de l'éternité du monde.

Le fait qu'un philosophe mystique ait ainsi affirmé au v° siècle de l'hégire la « dualité » du monde (spirituel et matériel), parfaitement étrangère au primitif Islâm², est déjà très remarquable^{*}.

Faut-il supposer de plus, avec Ibn 'Arabt, dans la page très belle où il fait d'al Hallaj un si magnifique éloge, que cette théorie du « toûl wa 'ardh » correspond exactement, chez lui, à la théorie grecque islamisée par les traducteurs des néoplatoniciens, celle du dualisme apparent de l''âlam al amr (= 'âlam al ghayb = 'âlam al arwâh) et de l''âlam al khalq (= 'âlam al shabhâdah = 'âlam al ajsâm)', ces deux aspects symétriques d'un même monisme panthéiste fondamental? Le « toûl » d'al Hallâj comprend-il dans le « monde spirituel » l'action divine, et l'Espril incréé, en même temps que les esprits créés '? Ibn 'Arabi, moniste, n'en doute pas':

^{1. «} Såheûr, şayhoûr » est un mot syriaque (cfr. Lisán al "Arab, s. v. معارض, 143, et معارض 50-51).

^{2.} Et peut-eire Ibn al Rawandt. Ḥājj Khalifah (sallam al woçoùl.. ms. Shahid 'Alf pāshā 1887, ام '94') le décrit ainsi à propos des couvres d'al Ḥāliāj; ه و لله المصدّعات البديعة في علم المروف و الطلسمات و السيميا و الكنميا منها كتاب الصيهور في تقن الدهور .

Hadith sur les « arwâh », « esprits », « semblables aux hommes, mangeant, marchant... » (selon Ibn 'Abbâs, Mojâhid..., ap. al Baqif, tafsêr in Qor. XVII, 87).

^{4.} Ce n'est que plus tard que l'anh'arisme, faisant sienne la doctrine des « Roùhâniyîn », distinguera formellement le « 'âlam roùhânî » du « 'âlam jismânî » (cfr. Shahrasiânî, éd. Caire..., П, 9% scq. 104, 106).

^{5.} Al Farabi Fosods ft al hikmah, ed. Dieterici, p. 71.

^{6.} En ce cas, « toûl » serait chez al Hallêj l'équivaient de « lâboût », et « ardh » de « nâsoût ». Mais nous voyons, par les Taudsin elles-mêmes, qu'il n'en est rien; la Divinité ou « lâboût », c'est cette « ma rifah » qui ne comporte, nous dit-il, ni « toûl », ni « 'ardh ». De plus, al Hallâj parlant de l'action des « horoût » (lettres) parle de leur « toût » (cfr. Ibn 'Arabt

[و من ذلك] سِر النافلة و الفرض ، في تتعلق العِلْم بالطول و العرض ، من كان علّته عسى فلا يوسى ، فالله المختبى ، و المخلوق الذي يعيى ، و عَرْض ، العالم في طبيعته ، و « طوله » في روجه و شريعته ، وهذا النور من « الصهور و الديهور » المنسوب الى الحسين بن منصور ، لم أر مُتّحدًا رتق و فتق ، و بُربّه نطق ، و « اقسم بالشفق ، و الليل و ما وسق ، و القمر اذا اتسق » ، و ركب « طبقا من طبق » ، مِثْلَهُ فانه نور في فسق ، منزلة الحق لديه منزلة موسي من التابوت ، و لذلك كان يقول شعق ، منزلة الحق لديه منزلة موسي من التابوت ، و لذلك كان يقول « بهالاهوت و الناسوت » و ايس هو مِمّن يقول « العين واحدة » و يهيل الصفة الزائدة ، و اين فاران مِن الطور ، و اين النار من النور ، « العَرْض » محدود و « الطول » طلق معدود ، و الفرض و النفل شاهد و مشهود ، ... »

« Mystère de la distinction des œuvres en « œuvres surérogatoires » et « œuvres d'obligation » : c'est une conséquence du fait que la science discursive est liée à priori à
deux dimensions, « longueur » et « largeur ». Ah! celui dont
Jésus est la maladie ne saurait guérir¹, car Jésus est à la fois
le Créateur qui ressuscitée¹.

Fotonhát..., I, 188); le « toûl » est bien chez lui un terme visant le monde créé, puisque pour lui, les lettres sont créées. Mais il est naturel qu'ibn 'Arabi, partisan des « lettres incréées », s'y soit trompé.

^{7.} Foladhdt..., éd. princeps, IV, 367 : ce passage est une note emplicative du chap. XX, qui figure au tome I, p. 188.

a. Allitération sur « مِلِّة » et « يوسى », et إدوسي », et إدوسي » qui signifie à la fois « cause » et « maladie ».

^{2.} Jésus est en Islâm le type du médecin omnipotent, et ibn 'Arabi en fait l'homme-type de sa théorie moniste, dont le double aspect, divin et humain, dérive simplement de la dichotomie qu'une nécessité de priori de notre procédé du raisonnement impose pour toute définition. Dans ses l'écoûg al kikam, Ibn 'Arabi expose en détail cette théorie en prenant Jésus pour type, éd. 1891, p. 254-255.

La « largeur » de l'univers c'est sa nature (matérielle), sa a longueur », c'est son Esprit et sa Loi, Voilà la Lumière révélatrice de la doctrine des « cônes d'ombre » et des « périodes séculaires » que nous devons à al Hosayn-ibn-Mansonr. Certes, je ne sache pas de crovant unitaires qui ait su « condre et découdre » en parlant de son Seigneur, discerner le crépuscule, la nuit et ce qu'elle embrasse, et la lune quand elle est cachée, puis classer l'une après l'autre ces données complémentaires, aussi bien que lui! Il fat une lumière dans la nuit qui grandissait, - Dieu se tenait ea lui, - comme Moïse dans le berceau d'osier'. C'est pourquoi al Hosavaibn-Mansour parla de « lâhoût » et de « nâsoût », sans se rapprocher un seul instant de ceux qui disent « l'essence est unique », et escamotent l'attribut surajouté . Certes non! Le mont Fârân o n'est pas le Sinaï i Et le fover n'est pas la lueur i La « largeur » (du monde) est limitée, tandis que sa « longueur » est l'ombre qui l'obombre, l'œuvre spontanée et l'œuyre d'obligation sont unies dans le même rapport nécessaire que [l'homme] qui témoigne, et [Dieu] qui est témoigné!* ». En réalité cet « Hosayn ibn Mansoûr » moniste qu'Ibn 'Arabî célèbre ici est bien différent du Hallaj tel que nous le présentent ses œuvres authentiques. Ibn 'Arabt, cette fois

i. Cfr. p. 142.

^{2.} Entendez ici « moniste ».

^{3.} Le « jam* » et la « tafriqah » şohfis cfr. Qor. LXXXIV, 16-19; et aussi le « Kadim min Allah sabaq min yabi an fataq wa rataq », 282º titre dans la liste des œuvres d'Ibn 'Arabi (ap. Tshir beg, tarjamah hdi wa fadhdyi Shaykh Akbar, 2º éd., Stamboul, 1329).

^{4.} tabout: comp. Posods... 391.

C'est-à-dire l'univers, « nâsout » de Dieu selou Ibn 'Arabi, ensemble des attributs divins : « lieu où réside » l'Esprit omniprésent (Fosous..., 251).

Le mont de la révélation monammadienne intégrale : opposé à calui de la révélation mosaïque,

^{7. «} Fardh » et « nafal »,

^{8. «} Shahid » et « mashhoùd », deux termes que la nécessité logique qui les unit rend parlaitement symétriques, égaux, identiques, selon Ibn 'Arabt

comme toujours, a « repensé » énergiquement la théorie qu'il avait analysée.

4º Théorie de l'amr et de l'irâdah1.

Al Ḥallāj part ici des données de l'expérimentation mystique directe pour résoudre le dilemme si souvent dénoncé de la Providence et de la Prédestination, le conflit si souvent souligné du bien que Dieu nous ordonne de faire (précepte), et du mal qu'Il prévoit que nous ferons (décret). Au lieu de masquer le conflit, al Ḥallāj l'accepte dans sa force. Il sait expérimentalement que ce n'est pas la science, c'est l'amour qui appréhende l'essence divine. Ce n'est pas la connaissance intellectuelle du décret général porté par la prescience divine qui nous « déifiera », c'est l'humble obéissance du cœur adhérant à chaque instant au commandement divin. Car le précepte (amr) est incréé, tandis que le décret (irâdah = mashtyah) est créé. Aussi conclut-il en un mot la discussion si apre des scolastiques de son temps' sur ces deux mots:

^{1.} Littéralement : « ordre » et « volonté ». Nous traduirons, pour plus de clarté : « précepte » et « décret ».

Gfr. infrà, p. 153. La mise on branle de la prédesination suivant la prescience, c'est la oréation, -- Landis que la mise en mouvement de l'ordre suivant là bonté est incréée, prédernelle comme elle.

^{3.} Là comme pour les questions du « tanzh », de la « tawbah » et des « asma », on sent combien la philosophie mo 'tazilite avait travaillé les concepts dont al Hallàj se sert. Pour l' » i râdah » et l' « amr » spécialement, voir les doctrines d'al Naizâm, al Khayyât, Mo'ammir..., al Ka'ht dans les traités de Baghdâdi et de Shahrasiâni. Mais al Ḥallāj se séparait d'eux en ce qu'il a fîrmait Dieu « khâliq a l'ibād » (coatre al Jobbāt). Il faut mentionner ici la discussion entre Aboù "All al Jobbāt et al Ash'arl sur « la realité de l'obéissance » (haqiqat al át'ab); al Jobbāt disait : c'est « la coaformité à l'irdada »; al Ash'arl, imitant en cela al Ḥallāj, ripostait : c'est « la conformité à l'amr » (în Baghdâdi, Fary, 167).

de l'union, le décret est (soulement) l'essence de la science.

Donc « tout cœur, que la préoccupation de la récompense distrait de la sacro-sainteté du précepte (hormatal amr), est un mercenaire, ce n'est pas un vrai serviteur de Dieu » .

Cette distinction catégorique entre deux notions généralement considérées comme des attributs similaires de Dieu fut excommuniée au siècle suivant par al Kîlânî*, à propos de l'école des Salimiyah qui l'avait adoptée et développée, précisément en donnant entre autres exemples, le sujet traité par le « Tá Sin al Azal » . Quand Dieu ordonna à Iblis de se prosterner devant Adam, son précepte était formel, mais non son décret, sans quoi lblts forcément se serait prosterné. puisque, tout ce que Dieu décrète, a lieu, par définition. Selon le résumé qu'al Kîlânî donne de cette doctrine. Dieu ne veut pleinement (par précepte et par décret) de ses serviteurs que le bien, les actes d'obéissance; quant au mal, aux actes de rébellion, Il ne les veut que par décret, non par précepte : « ارادها بهم لا منهم » : 11 veut bien qu'ils tombent, mais Il ne veut pas qu'il y ait faute de leur part. Al Kîlânî réfute cette doctrine à coups de versets (Qor. 11, 254, V. 45, VI, 112), affirmant que Dieu veut, directement, et pleinement, la transgression.

Ap. al Baqit Infet, in Qor. LIV, 50. « 'Ayn al jam' s' est le terme technique d'al Kharrêz, d'al Shibli (cfr. Baqit, in Qor. XX, 12, LVIII, 22), et d'al Hallál pour « saintelé suprème »; et ap. al Solami, in Qor. XXXVI, 24.

^{2.} Ap. Ghonyah..., I, 83. De même îbn 'Arabî; et l'équation qu'il établit « îrâdah = ann », l'amême à confondre volonlairement par une autre équation le « îlam al amr », incréé, et le « 'âlam al arwâh », créé; confusion où il est suivi par le soûfisme postérieur, par Maqdisî, par Nâbolost qui cite en son commentaire d'îbn al Fâridh (pestle Tâtyah, v. 100), ce vers d'Al Siddiot al Bakrt:

De même qu'al Qâsim al Sayyârî († 342/953) : cfr. ap. al Baqlî tafstr in Qor., XXXIX, 9, ma. Berlin, fr 313a.

^{4.} Extraits d'Aboû al Hasan Ibn Sâlim, ap. Makki Qodt al Qolodb, I, 128.

Ibn Salim tirait de cette doctrine des conséquences fort intéressantes1: c'est ce conflit, disait-il, du « précepte » et du « décret » divins, qui est l'origine de l'épreuve (ibtilà), qui fait apparaître la souffrance (bald). Dieu ordonne que l'on fasse une chose (précepte), et veut que son contraire se réalise (décret)! Il ordonne d'obéir (précepte), et Il en interdit la possibilité (décret)! Al Hallaj l'avait profondément comprist: la parfaite science du bien et du mal que l'on est destiné à commettre (décret) est amère*, car elle ne dispense jamais d'adhérer de tout son cœur à la pratique du bien seul (nrécente). C'est même dans la possession simultanée de ces deux évidences contraires que le Sage puise sa douloureuse sérénité : l'ordre de Dieu (amr) est formel, il l'aime, au moment où Dieu le laisse enfreindre, où il sait qu'Il l'a voulu (irâdah) ainsi! C'est là l'essence de la souffrance (balà), qu'il faut, pour être saint, accepter tout entière. C'est là ce qu'Iblis a refusé, ne voyant dans l' « iblilà » (épreuve) que l' « irâdah » (décret), sans l' « amr » (précepte)*. Sous prétexte qu'il sait que le décret le condamne à tomber, Iblts « se laisse aller », cesse de lutter pour continuer à obéir au précepte, pour « qu'il n'y ait rien de sa faute » quand il tombera".

Al Hallaj, au contraire, prêchant d'exemple par sa vie,

^{1.} In Makki, l, c,

^{2.} De là son vers, où de Slane croyait voir un blasphème :

القاء في اليم مكتوفاً فقال « إياك! إياك! أن تبتل بالماء! »

[«] Dieu l'a jeté (irdāah) dans l'océan, les mains liées derrière le dos, en lui criant « Prends gardel Prends gardel [Je ne veux pas (umr)] que tu te « mouilles dans l'eaul » (Ibn Khallikan, in Bibliogr. 471-a-49).

^{3.} Gfr. in al Kalabadi (Bibliogr. 443-a-520).

^{4.} Infrà : f-14.

^{5.} Cfr. infrà tout le « Tâsta al mashiyah » (h-l*). C'est pourquoi sa souffrance reste vaine, parce qu'imparfaite; dénuée de l'expiation qui la sanctionnerait. Ibils souffre de son impuissance sans jamais la souffrir (cfr. ici pp. 99-100). Le khârijite Yoûgos al Samarrî avait déjà vu cela (Shahrasiānt, J. 187).

n'a pas reculé; il a accepté la contradiction dans sa force, et lui, le juste qui pratiquait les préceptes de la Loi, il a voulu, pour prendre mieux conscience du conflit faire siennes les transgressions des autres, désireux de subir les sanctions de la Loi qu'il pratiquait, d'être « anathème » pour prouver son amour de l'obéissance. C'est cette conviction qui l'animait dans ces singuliers discours publics, prononcés dans les carrefours de Bagdad, près du Song al Qatt'ab, devant le masjid d''Attâb, ou dans la mosquée d'Al Mansoûr, où il priait ses auditeurs de l'aider à souffrir, à se faire persécuter et supplicier, en le traitant d' « impie », de « kafir », et en le dénoncant. Tout sait penser qu'ils sont, en substance, authentiques: ils prouveraient, d'ailleurs, au cas contraire, que les disciples d'al Hallai étaient assez fortement imbus de son enseignement sur ce point pour y conformer la trame de sa vie et de ses discours publics.

A propos de l'idée hallájiyenne de la « mashtyah » créée, du caractère « créé » du décret divin, il faut citer un texte décisif, malheureusement altéré par les copistes, et qui atteste, par les similitudes qu'il suggère, l'influence qu'eut cette doctrine d'al Halláj sur le développement ultérieur de la pensée métaphysique au Moyen-Age; le voici:

Témoignages d'Ibrahim-ibn-Fâtik, d'Ibrahim al Holwâuf, d'Aboû 'Imrân ibn Moûsë, etc., dans le recueil Akhbâr al Hallâj.

Cfr. à ce sujet Exod. XXXII, 31 et l'enseignement de saint Paul (Rom. IX, 3). Et les théories chrétiennes de la « probation » de la saintefé par la tentation et môme la possession. Cfr. le mot « γενόμενος δπέρ ήμων κακέρα » (Galat. III. 11).

^{3.} Publié par al Solami († 412/1021) ap. tafsir: in Qor. XXV, 2. Nous avons collationné pour les variantes les manuscrits suivants: Fâtib, 260, 261, 262; Walt al Dtn, 148; Yéni Jâmi', 43; Köprütü, 91, 92; Matho Ogbil, 99; Qâdht 'askar, 82, 83. Nous ne donnous ici que quelques variantes (cfr. aussi copie in al Baqit tafsir de Qor. XXV, 2) sans discussion sur l'âge des réconsions.

ستة وجوة ، قدّر بذلك تَقديرًا ، الرجه الآول السَّيَّة خَلَقَهَا على النور ، ثُمَّ خَلَقَ النَّوْر ، ثُمَّ إَعلى النور ، ثُمَّ خَلَقَ النَّقَدَ مُ الْأَعْرَف ثم النَّسْماء ثُمَّ اللَّوْن ثُمَّ الطَّعْم ثم الراتِحة ثم خلق النَّقر ، ثم خَلَق الفِقدار * ثم خَلَق العدم ، ثم على العداء ثم خَلَق النور ، ثم على العدل ، ثم على هذا خَلَق العدم ، ثم على الدَّهر ، ثم على الدَّهر ، ثم الحدا أول ما خَلَق الله تعالى الدَّهر ، ثم الموجود ثم العدم ، ثم على ملى الشوعود ثم الله تعالى الدَّهر ، ثم الموجود ثم المحرور ثم المورة ثم الروح ، حكذا خَلَقًا بعد خَلْق ، في كل وحد من السَّنَة خَلَقَهم في غامض عَلِمه لا يَعلم الله مُوفَدَّرهم تَقْدِيرًا و احصى كل شيء عُلِماً »

Il serait prématuré de traduire ce texte, dont certains mots sont altérés, et qui semble tronqué. Mais cette idée, nouvelle en Islâmé, d'un classement des vocyete, des premiers principes créés, dont la combinaison constitue le monde, est d'une haute importance. Quoiqu'elle parle de « six principes » créés, rangés suivant « six aspects », elle paraît inspirée des théories émanatistes grecques. Le nombre de « six » se retrouve même dans l'exposé qu'Aboù Nasr al Fârâbî († 339/950) a fait

^{1.} Var. : المجوهر ((Wali al Din) المذهن (QA 82).

^{2.} Var. : المقادير (Patib, 260, 261, 262).

^{3.} Sic : QA 83. Les autres mss. donnent الوجود ; Walf al Din ; الوجود

^{4.} Var. : الذهن (QA 83). 5. Yéni ajonte icl : ثم النفس.

^{6.} La lhéorie du médecin Al Râzi, qu'al Hallâj connut (cfr. 'Ajṭâr), est d'origine grecque (cfr. al Biroûnt têrtih al Hind, chap. 32, p. 163). Dans l'absance de repères certains pour déterminer l'influence qui a introduit estle idée dans le soulisme primitif, il faut au moins rappeler les dix « séphiroth » de la Qabalah juive, et les dix émanations du système manichéen (énumérées ap. Rhrist, p. 332; cfr. Vastheşita hindous; et les siz degrés de la création selon le cheikhisme (Rev. Monde Musulm., XII, 451). Une première tentative en Islam avait été faite par le gnostique ismaëlien Ahmad al Kayyāl (cf. Shahrastānf, éd. 1317, II, 18). Cfr. l'emvre des « Six Jours » (Genèse).

un peu plus tard de l'émanatisme néoplatonicien. Mais le premier terme hallâjiyen, « الشيئة », la « Volonté » (au sens de « décret »), s'oppose directement, avec intention, au premier terme plotinien « الشيّل », « la Raison » ; c'est ce dernier, qui, consacré par le fameux hadith « الشيّل », triomphera et s'imposera à tous les métaphysiciens musulmans postérieurs. Et même, au siècle suivant, la théologie druse identifiera « الشيّل » et « الشيّل » et « والمنزل » et la réaction qu'elle marque contre l'intellectualisme grec trouvera un héritier dans le grand philosophe juif Salomon Ibn Gèbirol (1021 + 1058), pour qui la première émanation est la volonté, « al mashtyah » ; comme pour son contemporain Bahya-ibn-Paguda».

- 1. « Diait Avennasar (= Aboù Naşr) principia, per quae constituuntur corpora et lpsorum accidentia esse sex gradus allos. Causa prima continetur in primo gradu: secunda in secundo, intellectus agens in tertio, anima in quarto, forma in quinto, materia in sexto... » (Averroes (Ibn Roshd) tractatus de animae beatitudine, trad. lat. Calonymos, Venetiis, tom. X, ad calcem. 1562, cap. V: extrait in Tholuck « Die speculative Trintidislehre... » Berlin, Dümmler, 1826, p. 51). Letroisième c'est المقبل العمل الموردة المو
 - 2. Cfr. théorie sur l'agl, ici p. 196.
 - 3. Cfr. ici p. 158, n. 5.
 - 4. Cfr. Goldziher, Zeitschrift für Assyriologie, XXII, 317.
- 5. Ibn 'Arabi, par exemple (FotoùAt, I, 326); et Kamâipâshâzâdeh, ta-hâfôt (en marge de celle d'al Ghazâli, Gaire, 1321, p. 60).
 - 6. Cfr. Kitab al nogat ... éd. Sevbold, p. 82.
- Sa théorie sur l' « Origo Largitatis et Causa Essendi » fait penser aussi à la théorie d'al Haliài (« foûl wa 'ardh »),
- 8. In Fons vitae, 6d. Munk. Je dois cette observation au Dr Goldziher qui m'a fait comprendre toute l'importance de ce passage.
- 9. Ap. Ma'dat al nafs, éd. Isaac Broydé. Paris, 1896, p. 13.

TABLEAU SCHÉMATIQUE du madhab des motakallimoûn Halláifyah.

C'est le premier madhab kalâmî à base mystique. « Mâ li al soûfîyah kalâm! » déclarait al Jonayd!.

Ce tableau a été dressé surtout d'après les 201 fragments d'al Hallaj conservés par al Kalabadt (« ta'arrof ») — et al Solamt (tafstr., cfr. al Bagit et sa réédition).

Pour les comparaisons: a) avec les écoles classiques de la théologie dogmatique, voir les manuels de Baghdâdt, Ibn Hazm, Shahrastânt, et la « tabṣirah... » d'Ibn al Dâ't; b) avec Sahl al Tostart, le ms. Köprülü 727; c) avec al Jonayd, le ms. Shahid 'Alt pâshâ 1374; d) avec les Sâlimtyah, le Qoût al Qoloûb d'al Makkt; d) il ne faut pas oublier l'influence qu'eut le hallâjiyen Fâris, en Khorâsân, sur le hanêfisme d'al Mâtortôt.

I. — OSOÛL (BASES DOGMATIQUES)

Classification suivie: les « cinq bases » mo tazilites (in Mas'oùdt, moroûj... VI, 20 seq.), et les quinze « rokn » ash'arites (in Baghdadt, farq, p. 312 seq.); cfr. aussi le Kitab al shamil, mo tazilt (ms. Leyde, 1945).

1º Tawhid:

Shahddah: ineffable. Dieu seul la dit réellement en nous, s'Il veut. Penser affirmer Dieu est impie*.

- Selon Ibn Khafif, in fine de l'édition manuscrite des opuscules authentiques d'al Jonayd par Ibn Sawdagin († 646/1248) ap. ms. Shahfa 'Alf pàshà 1374.
- Le détail des références sera donné in extenso dans mon travail d'ensemble.
- Gfr. infrà datti (5°) comp. Jarfar Sådiq selon Aboù Bakr al Wäsitt (Baqii, I. e. in Qor. KLVII, 24), Mordår (Shahrastant, I, 88), Harawt (tercet célèbre : « Må waḥḥada al Wâḥida .. »), Ibn 'Arabī (Sha'rāwt, Kibrti..., éd. 1306, p. 12).

nafi al tashbihi (« 'aqidah » précises, conformes au mo tazilisme et à l'ash arisme : contre Kirâmiyah).

sifât. Affirmation de la précellence de l'essence pure (dât. lâhoût). Les « şifât » sont toutes « azaltyah » 2 (cfr. Mâtorîdî : contre distinction ash'arite : « dâtîyah » incréées. « ma nawivah et « filivah » créées); mais ce sont de simples « awsāf » de l'essence (cfr. ma'anî » de Thomamah. « ahwal » d'Aboû Hâshim : contre la doctrine zâhirite des attributs réels, et le compromis conceptualiste d'Hishâm ibn al Hakam, Ibn Kollab et al Ash'art). De plus, ces sifat sont « no out al holoul » : c'est-à-dire que l'essence divine qu'elles caractérisent peut « informer » la nature humaine (nasout) jusqu'à la transformer en divine : au moyen du « rouh » (cfr. réfutation ash'arite, in farq, p. 325); alors la « roûvat al dat » (niée par les mo'tazilites et les imamites) devient possible (affirmée par Basri, Sahl, Fâris). En dehors, tout le reste est créé : la « mashiyah » est créée (cfr., réfulation ash'arite, in farq, 325), les « horoûf » sont créées (cfr. Mohâsibî. Sahl; et les mo'tazilites : contre les hanbalites), d'où : le texte du Qoran est créé (cfr. mo'tazilites : contre ash 'arites).

2º 'Adl :

khalq af 'al al 'ibâd. Affirmée, dans une polémique avec al Jobbât, contre le « tawallod » mo 'tazilt. L' « istițd'ah » divine existe, à la fois « qabl al fi'l » (cfr. Dhirâr, et Sahl) « ma 'al fi'l » (« grâce actuelle », seule admise des Ash'arites) et « ba'd al fi'l » (les mo 'tazilites admettaient seulement « qabl al fi'l » : « grâce habituelle »). Mais il existe un « ikhtiyâr al 'abd » (cfr. Mâtortât contre l' « iktisâb » illusoire des Ash'arites. cfr. théorie soûfie du « kasb » et du « hâl »).

^{1.} Premier précepte de l'ibidah selon al Jonayd (i. c. IXº opuscule).

Proposition classique du hanéfisme, qui risque de faire conclure au monde coéternel à Dieu, cfr. tabşirah, 390).

istithnå fi al iymdn: inulile (wåsift, tabsirah, 406; cfr. hanéfites: contre Ibn Hanbal, al Ash'art, Imamites).

Allah la yohibb al fisad. Admis (comme les mo'tazilites, contre les ash'arites, cír. farq 320) et concilié avec les articles précédents grâce à la théorie de l' « irâdah » distincte de l' « amr » (cfr. Salimiyah', et déjà Basri, in Qoût al Qoloûb, I, 128; contre Hanbalites).

3º Wa'd et Wa'id:

tawbah fardh (cfr. Sahl², comme mo'tazilites, contre morjites). Tout en affirmant que Dieu, Lui, est sans repentir (cfr. mo'tazilites).

qaboûl al tawbah wâjib 'alā Allah (comme mo'tszilites d'al Basrah : contre solution mixte des mo'tszilites de Bagdad, et opposition des Morjites et Ash'arites) : théorie des « amrayn » (cfr. Tirmidt, in Ibn 'Arabt, Fotoûhât, I, 205).

4º Asmd et ahkam :

ism, mosammä et tasmiyah, ne sont identiques que pour Dieu (contre Hanbalites).

asmā Allah al 'ożmā-: connaissables (contre Ash'arites, Imāmites, qui n'admettent que les asmā al hosnā donnés par le Qorân et la tradition). Dire la basmalah, pour la créature, c'est comme dire « kon! sois! » pour Dieu.

nagi al asmā (et distinction de kayfīyah, majāz, ḥaqīqah). Admis (avec moʻtazilites, contre les deux écoles ash'arites, d'al Bāqilant et d'al Rāzī).

sáhib kabirah, non pas seulement « fásiq » (définit. moʻta-

 Déjà Ja Var Sådiq plaçait la tawbah avant l'ibàdah (Baqli, l. c. in Qor. IX, 113).

^{1.} Dieu a créé le monde au moyen de al "ail (Sahl) = ai haqq al makhloig bihi d'Ibn Barrajân, sâlimiyen; in Ibn 'Arabi Fotoùhat III, 86, 491); aussi Aboù Tâlib al Makkt conclusit « Laysa "als ai makhloiqayn dhorr mir ai Khâliq! »; formule qui le fit exiler. Comp. Ia 'far Sâdiq: « Allah noùr lâ zolmah fihi, wa Haqq lâ bâţii fihi, wa şidq lâ kiḍb fihi » (abṣirāh, 422) au mot d'ai Hallāj suc « ai mashlyah », créée « 'als ai noûr » (p. 143).

zili), mais « monâfiq » (cfr. Başrî, qui entendait par « nifâq » le péché mortel; cfr. *Qoût*, 1, 234, et « *Shâmil* » f° 126°), et « kâfir » (comme les khârijites : contre les morjites qui continuent à l'appeler « moûmin »).

iymān, à la fois « qawl, taṣdīq, 'amal » (contre « qawl » simple des Kirāmīyah, «taṣdīq» simple des Morjites, « 'amal » simple des Mo'tazilites). L'important pour le « moûmin » n'est pas tant d'être un « mowaḥḥid », car il peut être damné (cfr. théorie d'al Mordâr, in Shahrastânt I, 88 : contre morjites), mais un « moḥibb » (cfr. Khārijites, Sahl). L'iymān n'est invariable qu'en Dieu¹; croissants chez les Sages, variable chez les autres (cfr. Fāris, les Sālimīyah (in al Kīlānī, Ghonyah, l, 71. Sha rāwī, l. c. I, 77), al Jonayd, Sahl; contre les Ash'arites).

5º Wojoûb al « Amr bi al Ma'roûf » :

wojoûb al 'aql wa al shar' de l'Imâmat : semble affirmée (cfr. l'importance de l' « Imâm 'Âdil » pour Sahl, Ibn 'Aṭâ et les Sâlimiyah : cfr. Qoût, II, 125; contre le simple « wojoûb al 'aql » des Shi'ah, et le simple « wojoûb al shar' » des Zaydites et Ash'arites; avec les mo'tazilites Bagdadiens).

ijmd', (pas de documents; Ibn 'Ațâ en était partisan).

shahid. Théorie spéciale du « shahid al ant », découlant de la théorie précitée du holoûl, — et concluant à la formule : « al wâlt afdhal min al nabî² » (texte in Ibn Bâboûyeh l'tiqdaddt... ms. Londres, Add. 19623, l° 24b°; — c'est la thèse d'al Tirmidî : cfr. : condamnation ash'arite, in farq, 333).

karamat al awltya: affirmées (contre Al Jobbat, Abou Sahl al Nawbakhttet les mo'tazilites, cfr. farq, 335).

^{! 1. «} Alláh iymán » selon Sálimiyah (in Kilánî, l. c., I, 7i) et Fáris; comp. Hebr. XI, 1.

^{** 2.} Exemples: a afdhaliyat Îsa ala Mohammad » selon al Tirmidi, Qâbidh († 934)1527) et les Khodhmasihis, — a afdhaliyat Ibn Kirâm ala Mohammad » selon les Kirâmiyah (tabirah, 382).

dalti, hojjah: c'est Dieu seul (thèse de l'ijmâ' des docteurs soûfis selon al Kalâbâḍi). D'où: la ba'yah et la shafâ'ah n'appartiennent qu'à la divinité seule (contre la théorie de la «shafâ'at al nabî wa al solahâ » des Ash'arites': cfr. farq, 339); mais Dieu.« s'infond » dans les saints.

tajallt bi al 'ibddah (Ibn Båboûyeh, l. c.) comp. Sålimtyalı (Qoût II, 86).

II. - FOROÛ' (APPLICATIONS JURIDIQUES):

1º Foroûdh. 2º Nawâfil. D'après al Ḥallâj et Fâris (mêmes sources).

1º Foroudh :

taklif al 'abd. Il est double : taklif al wasâyi, taklif al haqâyq. Les « wasâyi » sont transitoires, elles conduisent aux « haqâyq » auxquelles seules on doit se vouer.

isqût al wasdyt ind tahqiq al haqdyq. D'où: possibilité de remplacement du hâjj (cfr. l'important fragment ap. al Solamt tafsir, in Qor. III, 89)²; fanâ al shahâdah; fanâ al dikr²; remplacement final du sawm, de la zakât, de toute la « shart'ah »: par la « haqiqah » (cfr. Bâţiniyah, in farq, 336; contre Hanbalites (obligation absolus des foroudh, farq, 133).

tahqiq al Haqiyq: c'est l'adhérence personnelle de la volonté à l'ordre divin « à chaque instant » (holoùl khâşs).

2º Nawafil:

Leur importance exceptionnelle : tout « fardh » doit évo-

^{1.} Sauf peut-être al Băqilânt (Ibn Ḥazm, V, 11).

Cfr. fatwa de condamnation: al Halfaj dit, pour sa défense, qu'il tenait ce principe pour la vraie doctrine de Hasan al Başrî; ce qui est probable (cfr. récit du procès, par Al Souli, plus franc que la vulgate d'Ibn Zanji).

^{3.} Fanà ai 'ibarah, al isharah.

luer en « nafal », œuvre spontanée, non « mercenaire ». D'où plusieurs principes : (cfr. afdhaltyat al wâlt, p. 154, n. 2).

fadhl al fikr 'alā al dikr (comp. Théologie dite d'Aristote, 172-173; réfutation par al Daggâq).

fadhl al shokr 'alt al sabr (cfr. Tirmidt, lbn 'Atâ: contre al Jonayd): chez al Ḥallâj, il implique qu' « al shokr » vient de Dieu seul (« osbkor nafsaka 'annt! » lui disait-il).

fadhl al ma'rifat 'alā al 'ilm (cfr. Noṣayrts', contre al Jonayd et Ibn Roshd († 520/1126)*). Le mot « al ma'rifah » n'a pas ici la valeur d' « assentiment », qu'il a dans la théorie théologique de la foi (Jahmites, Imāmites), mais celle de « Sagesse » divine, de « Gnose » identique à Dieu, et qu'on ne possède qu'en l'essence divine; opposée à « 'ilm », science discursive.

^{1,} l. c. 16b; cfr. 3b, 8a.

Fatwa sur « afdbaltyat al "ilm "alā al wilāyah » (in Kattānī, Satwat al anfds..., lith. Fez, I, 18).

NOTES EXPLICATIVES

DU TEXTE DU « KITÂB AL ȚAWÂSÎN »

Sur le style des Tawâsîn :

Comme ce texte nous le révèle, — le style des auteurs soûfts prend, dans la seconde moitié du m° siècle de l'hégire, un caractère que les œuvres d'al Mohâsiht et de Sahl n'avaient pas encore. It use délibérément et constamment de tout son vocabulaire technique. Mais au lieu d'y apporter la démarche compassée et glacée d'un Ibn 'Arabt sertissant avec art des formules usées, — il trahit une « hyperdialectiqué » passionnée et véhémente, — marquée par de fréquentes assonances, une coupe de phrase faite pour la récitation à haute voix. Ces caractéristiques du style hallâjiyen apparaissent pour la première fois, ce qui est bien inattendu, dans les opuscules authentiques d'al Jonayd; al Jonayd († 297/910), qui passait pour un auteur mystique très prudent et très réservé, avant cette découverte. Je donne ici les premières lignes de son « zèle l'al l'alle premières lignes de son » zèle l'al l'alle premières lignes de son « zèle l'alle premières lignes de son » zèle l'alle premières l'alle première premières l'alle pre

الحمد الله الذي ابان بواصع البرهان الاهل المعرفة والبيان ، ما خصّهم
به في قديم القدم ، قبل كون القبل حين لا حين و لا حيث و لا كيف و لا اين ، و لا لا حين و لا لا حيث و لا لا حيث و لا لا كيف و لا لا اين ، ان جعلهم
اهلا لتوحيدة و إفراد تجريدة ، و الذابين عن ادّما ادراك تحديدة ،

^{1.} Ms. Shahid 'Ali pasha 1374, IVe opuscule d'al Jonayd.

1-10.

Siráj. A la 39° question du Khatam al awliyá d'al Tirmtát, — « wa må al 'Aql al Akbar, — alladt qosimat al 'oqoûl minho lijamt' khalqihi? », — Ibn 'Arabî répond : c'est : al siráj (ms. 'Omoûmî, majmoû'ah n° 1).

. I-7°.

Cette théorie de la préexistence de Mohammad^a paraît s'être développée de très bonne heure. Devant le témoignage formel des auteurs du quatrième siècle de l'hégire, on doit

^{&#}x27;1. Qor, XX, 43; pais 40; pais 39.

^{2.} Ms. : pour القلم ؟

[&]quot;3. Qor. LIH, 11.

^{4,} Qor. LIII, 10.

Résumée plus tard dans le fameux hadith « م أول ما خلق الله نورى (cfr. Shahrastânî, II, 125).

admettre qu'elle figurait déjà dans les fragments de « tafstr » conservés chez les şoûfis sous le nom de Ja'far Şâdiq ⁴ :

Il est probable que c'est le développement dogmatique de cette thèse qui fit accuser al Fayyâdh ibn 'Alt, l'auteur d'al Qostás, d'avoir soutenu la « divinité » de Mohammad, une trentaine d'années avant la mort d'al Ḥallâj *. C'est peut-être al Fayyâdh aussi qui est visé, lui et son groupe*, sous le nom générique de « Mofawwidhah » par al Baghdâdî en ces termes :

mais, dans la suite, l'adjonction de 'Alt à Dieu et à Mohammad, comme « troisième modabbir » fait plutôt songer à une déformation shi'ite spéciale du courant général d'idées que nous signalons.

Les Sâlimiyah ont partagé les idées d'al Hallâj sur ce point, car al Kilâni les accuse d'avoir soutenu « que Moḥammad possédait le texte du Qorân par cœur, antérieurement à la date de sa vocation »?.

Ces fragments, publiés par le traditionniste Ibn "Atâ († 309/922) dans son « tafstr », ont été incorporés avec lui dans le « tafstr » d'al Solamt († 412/1021), dont le « tafstr » d'al Baqit est une réédition.

Sic.
 Ap. al Baqit taftir in Qor. XLIII, 81: ms. Berlin, fo 335s.

^{4.} Cfr. textes de Mas'oudi et Ibn Hazm, in Friedlander, The Heterodowies of the Shittes, I. 67.

^{5.} Et peut-être aussi l'auteur des Tawasin.

^{6.} Farq, éd, Caire, 238,

^{7. 9} proposition condamnée, in Ghonyah..., I, 83-84. Cfr. Nosayris, l. c., 6 54a-b et Wâsitt et Sayyari (ap. Baqli, l. c. in Qor. XXXIII, 56).

Dans les autres fragments d'al Ḥallāj relatifs à la mission de Mohammad', la théorie de la préexistence est moins fortement accusée que dans les Tawasta: cependant le fragment 155 est assez caractérislique, et tout à fait parallèle au « Tâ stn al Sirāj ». Al Solamt, tafstr, in Qor. XLVIII, 29:

« مسئل الحسين (بن منصور) « منكى كان محمد صلح نيسًا "ركيف حام برسالتده" »

فقال نحن بعده الرسول و الرسالة و النبي و النبوّة ، اين آئت مَن ذِكْرِ مَن لا ذاكر له في الحقيقة إلّا هو ، و مَنْ هُويّهُ مَن لا هويّة له اللا بهويشه ، وابن كان النبيّ صلقم عن نبوّته حيث جُرى القلم بقوله تعالى « مُحَدّ رسول الله » (Qor. KLVIII, 29) و المكان علّة و الزمان علّة ، فابن آئت عن الحقّي و الحقيقة ، و لكن اذا ظهر اسم « محسّد » صلعم بالرسالة عظم ، محسّد بُذِكْرة له بالرسالة فهو الرسول الكين و السفير الامين ، جُرى خرّى في الازل بالتمكين ، بين الملائكة و الانبياء عمّ ملى اعظم مُحَلِّ

Dans l'idée d'al Hallâj, Mohammad, — dépositaire de la Parole incréée (cfr. ici I, 9) paraît avoir la double génération que la dogmatique catholique affirme de Marie, Mère du

Conservés ap. tafstr d'al Solami (in Qor. III, 138; IV, 103; IX, 43; IX, 129; XLVIII, 29) et ap. tafstr d'al Baqli (in Qor. XLVIII, 10, fragment 40).

Question classique. Elle suppose la distinction du « nab! » et du « rasoll », admite par les lumânites, niée par les Záhirites (Ibn Hāzm) et les Ash'arites. Al Ash'ar! y répondra que : Mohammad ne fut véritablement « rasoll » qu'à l'instant de sa vocation (tabsiral, 435).

^{3.} Bagli ajoule : هَي.

^{4.} Ms. Azh., Köpr. 91 : من.

^{5.} Sic : Köpr. 91, Ash : مظمله

^{6.} Azh., Köpr. 91 :

Verbe: conception prééternelle (sirâj = nabî) et naissance temporelle (risâlah).

Au point de vue de l' « union divine » ce n'est plus Mohammad qu'il prenait comme type, mais Moïse et surtout Jésus². Aussi, un jour qu'on le poussait sur Mohammad, il déclara ceci²:

وقال رَحْمَ ه لو لَمْ يَجْمَتُ مُحَمَّدُ عَمَّ لَمْ تَكُمَلُ النُّبُحَجَّةُ عَلَى جَمِع الْحُلْقَ و كان يرجو الكُفَّارِ النجاة مِن النارِ و انشد لِنَفْسِهِ ، (بسيطَ) لم يَنْقُ يننى و بين الحقّ تَبَيَّانٌ * و لا دليلُ و لا آيات بُرْهان هذا تُجَلِّى طُلُوع المحقّ نائرةٌ * قد أَزْهَرَتْ فى تَلَاَيْها بِسُلْطَانِ ...»

C'est-à-dire: Si Mohammad n'avait pas été envoyé, la preuve n'aurait pas été complète..... [Mais, maintenant,] « Il n'y a plus, entre moi et Dieu, d'entre-deux, — ce n'est pas un guide⁴, ce ne sont pas des signes⁵ qui me prouvent Dieu!

^{1.} Gfr. ici p. 163.

^{2.} Dont il fait le type de la vie parfaite (cfr. l'analyse, très précise, de sa doctrine, ap. al işkakır, l. c. ici p. 155), saivant en cela Mohammad iba Alf al Hakim al Tirnidi († 285/98) qui avait étabil i asupériorité de Jésus « Khâtim al wilâyah » sur Mohammad « Khâtim al noboùwah » (ap. khatam al awilâya quest, 13 et 29; cfr. lbn 'Arabt, Fotodhât..., I, 206, etc.). Cfr. sur Jésus les idées d'al 'ijil et d'Ibn Hayit (Shahrastâni, éd. 1317, I, 76 et II, 15). C'est le développement du « Jésus » coranique; les soûts attendaient le second avènement de Jésus comme le triomphe du véritable Islâm. (Gfr. Abod 'Othmân al Maghribi, in Soiami, tafsr's de Qor. XIX, 32). Un taxte d'al Hallâj (Riwdydt..., trad. Baqil, in Shathiydt, ms. Qâdht 'askar, fe 144e), nous représente le second avènement de Jésus, chargé d'instaurer la Prière Supréme, l'Aumône Supréme, le Jeûne Supréme, et le Pelerinage Supréme » sur la terre. Pour ces soûtis, selon le badith rapporté par al Shâti' suivant Bonân, » il n'y aura pas d'autre Mahdt que Jésus » (in Mâlini † vers 430/1038, « arbe 'm », ms. Zâbiriyab, XIII, 1221).

In Ibn Khamis al Ka'bi « mandqib... » (320-a-45°); les vers, dont je ne donne ici que les deux premiers, figurent déjà dans le « ta'arrof » de al Kalabàdi (cfr. 453-a-45°).

^{4.} Un prophète.

^{5, «} Ayât » signifie à la fois « versets » et « miracles ».

Voici venir le rayonnement des feux divins, qui flambant et scintillant m'apportent leur preuve chatoyante, royale!... »

« Le sens de tout cela ne se réalise pas pour celui qui parresse, — qui se détruit, un pécheur, qui poursuit ses désirs, — comme moi, comme moi! Et pourtant « II » est comme moi, Il est un « moi »; — ne te dérobes donc pas à moi, (ô mon Dieu!) si Tu es « moi »!... » Al Ḥallâj joue ici sur le double sens de « الّقي » grammaticalement « c'est moi », et devenu philosophiquement l'équivalent du grec « એ આ ભ દેખવા (cfr. Théologie dite d'Aristote, éd. Dieterici, 1882, p. 118; la forme féminine « النّا », η οδοία, est plus employée : id. p. 189). Comparer le vers d'al Ḥallāj, admiré par Naştr al Dîn al Toûst:

Trad.: « Entre Toi et moi, il y a un « c'est moi! », et il me géhenne, — ah! enlève, par grâce, le « c'est moi » de notre entre-deux! »; afin = que, dans mon cœur, il n'y ait plus « d'entre-deux! » '

Le mot « ghamadha al 'ayn 'an al ayn » est strictement parallèle au mot d'Aboû 'Amr al Dimishqî: « عن الكون أخون . " « عن الكون

 ^{11-20:} fardsh. cfr. haddth, in Sayyid Mortadha (ithdf, IX, 590 — selon Asin).

^{2.} Var : تراحمني : 2.

[.] بحقّك : 3. yar

^{4.} Ibn Taimiyah, critiquant ce vers (in tafetr at kawdkib, l. c.), remarque qu'il conclut à demander le fanā (anéantissement): dont deux modálidés sont impies (fanā fi waḥdat al wojoūd, fanā fi tawḥid al roboūbiyah 'an wojoūd al siwā) et une réservée aux prophètes (fanā 'an 'ibādat al siwā).

^{5.} In Hojwiri, Kashf al mahjotib, trad, Nicholson, 38.

11-8°.

Un passage parallèle, extrait d'une autre œuvre d'al Hallâj, qui n'est pas nommée, est donné par al Solami' comme commentaire de Qor. IX, 129:

« --- « لقد جاءكم رسولٌ من أَنْفُسِكم » قال المحسين (بن منصور) مِن اجلّكم نفساً ، و اعلاكم هِنَّةً ، جاء بـالكونين عوماً عن الحقّ ، ما ينظر الى الملكوت و لا الى السِدْرَةِ و « ما زاغ » بصرة عن مشاهدة المحقّ ، و « ما طغى » قلبه عن موافقته »

III-4º.

Nous n'avons ici qu'une brève allusion à la théorie hallàjiyenne de la vision de Dieu qu'eut Moïse sur le Sinaï, selon le récit coranique (VII, 439-440) qui a donné au lexique soûfi le mot tajalli, « transfiguration locale de l'omniprésence divine sous forme de rayonnement visible pour le saint ».

Al Ḥallāj l'a développée ailleurs, en d'importants passages qui nous ont été conservés par le tafstr d'al Solami, fragment 69 (in Qor. XX, 26; comparer à l'autre récension, conservée par al Baqli tafstr, fragment 22, in Qor. VII, 139), par les tabaqtt d'al Solamis, et par les mandqib d'Ibn Khamis al Ka'bi'. Deux points du récit coranique attiraient surtout l'attention des soufis : le fait que Moïse avait demandé à voir Dieu (Qor. VII, 139), et le fait que Dieu, quoique inaccessible selon la théologie coranique, l'avait exaucé. Al Ḥallāj les expliquait par sa théorie de l'infirdd': Moïse, en pensant

t. In tafetr, ms. Azhar, Köpr. 91. Recopié in Baqit tafetr, ms. Berlin, fo 127a.

^{2.} Gfr. Bibliogr. (470-a-13°). Comparer Makkt, Qoil al Qoloib, II, 66.

Gfr. Sha'rawt, tabaq4t..., éd. 1305, I, 107; moins la pièce de vers, qui n'y est pas reproduite.

^{4.} Gfr. ici p. 168, comp. thèses sur Moïse de Hasan Başrî, Fâris, et Aboû Othmân Maghribi (în Baqiî, tafstr, ms. Berlin, ff. 100b, 119a, 222a).

au Dieu unique, s'était tellement unifié, simplifié, séparé du créé, que Dieu ne pouvait plus se montrer à lui que dans l'isolement parfait de sa simple unité :

Cette théorie, déjà ébeuchée par le « tafsir » de Ja'far Ṣâdiq¹, offre, au siècle d'al Ḥallāj, au moins deux variantes intéressantes : celle du « tafsir » d'al Qâsim al Sayyârî († 342/953), où Moīse, ébloui, puis secouru et « éventé » par Jibrâyl et Mikâyl, parle avec Dieu qui lui dit pour terminer « عند الله عند », « je suis plus proche de toi que toimême³ »; et celle des Sâlimtyah, que condamnait al Kilânt³, et qu'Aboû 'Othmân al Maghribî († 373/983) avait exposée, expliquant l'éblouissement de Moīse au moment du « tajalît » divin par ce fait qu'à ce moment il vit apparaître devant lui « soixante-dix mille Sinaī, — et sur chacun soixante-dix mille Moīse, vêtus comme lui, un bâton dans les mains comme lui et aux lèvres ses mêmes paroles⁴... »

111-7.

La comparaison de la personne de l'inspiré avec le Buisson Ardent, d'où sort pareillement la voix de Dieu, paraît avoir déjà été employée antérieurement par la secte des Khaṭṭâbīyah pour la personne de Ja'far Ṣādiq. On la retrouve plus tard chez les Druses⁵ pour la personne de l'imâm. Et les Sălimīyah l'utilisent également⁶, à propos de leur théorie de la « tilâwah » (récitation du Qorân) qui paraît bien remonter

In Qor. XXVIII, 29: extraît, viâ al Solamî, ap. al Baqiî tafstr, ms. Berlin, fo 2845-285.

^{2.} Ap. al Bagli tufsir, in Qor. XXVIII, 29, ms. Berlin, fo 285a.

^{· 3.} Ap. Ghonyah ..., éd. 1288, t. I. p. 83-84 : où il y a le chiffre « cent ».

^{4.} Ap. al Baqli tafstr, in Qor. VII, 139, ms. Berlin, fo 100b.

^{5.} Kithb al nogal ... p. 92.

^{6.} Makki, Qont at golodb, 1, 47.

à Ja'far Ṣādiq¹, quoique al Kîlânî la condamne comme hétérodoxe².

111-11°.

« [Moïse] dit : « Dieu m'a fait devenir « réalité »..... Il m'a témoigné mon « sirr », mais sans mon « dhamîr ». Car ceci, c'est le « sirr » et cela et cela, la « réalité » l »

Quant à la différence du « sirr » et du « dhamír », le « dhamír » est cette conscience « externe », cette coque de la personnalité qui s'exprime par le pronom « je »; le « sirr » est en dedans du « dhamír », c'est le subconscient, le substratum improférable du « moi ».

IV-1º.

C'est ici la première apparition de ces curieux symboles géométriques qu'al Hallaj utilise, au cours des « Tawasin »

^{1.} Makki, id., id.

Xº proposition de sa liste, ap. Ghonyah, I, 83-84. Cfr., an contraire, la
théorie de Faktr al Din Razi (bhaiq fi mahall) sur le Buisson Ardent de
Moïse e Kallama Moûsa bi kalâm ahdathaho fi al shajarah » (cfr. Goldziher,
in Der Islam. 1912, pp. 245-247).

^{3.} In: « $ta'arrot \approx (448-a-54^\circ)$. On voil que l'union divine n'est pas pour ai Hallâj une destruction, mais une transfiguration de la personnalité. Le Saint a acquis sa vraie personnalité. Le mot cité par ai Kalâbâți est très remarquable : Il donne la clef du mot d'al Hallâj mourant, mot à double sens :

[«] حُسَّبُ الواجدِ إفرادُ الواحِدِ لَهُ! ه

[«] Le but de l'extatique, c'est cet isolement parfait de la personnalité dans l'unité, où Dieu est, pour Lui-mêmel ». Cfr. mon travail d'ensemble pour les variantes postérieures de ce mot et les singulières interprétations qu'elles ont provoquées (cfr. ici p. 182).

(cfr. e- \dot{H} 9°, f-f9°, h-f9°, f9°), f9°), pour résumer ses définitions de mystique⁴.

Le procédé a été repris, après lui, et développé suivant des méthodes différentes de la sienne : par les auteurs druses, comme celui du « Kitâb al noqat wa al dawâyr » ³, puis par lbn 'Arabî ³ et toute son école moderne, jusqu'à Aboù al Khayr al Sowaydî († 1200/1786) dans son commentaire des « Şalawât al Mashîshiyah » pour y schématiser le « qâb qawsayn » ⁴.

IV-50.

Ce verset coranique obscur (Qor. II, 262), si laborieusement élucidé par Al Baqlt, est également le sujet d'une allégorie, au livre V, § 1 du « *Mathnawi ma'nawi* » de Jalâl al Din al Roûmi († 673/1273)⁸.

> V-11°. Ce quatrain célèbre (en bast!) peut être traduit ainsi :

« Je vis mon Seigneur avec l'œil de mon cœur, — et lui dis « Qui es-tu? — Toi-même! » — Il est vrai, — en Toi, le « où » s'égare, — le « où » n'existe pas par rapport à Toi! — Il n'est pas, pour l'imagination, de représentation de Ta durée, qui lui enseigne « où » Tu es. — Tu es Celui qui embrasse tout « où », — jusqu'au « non-où »; « où » pourrais-tu donc être, Toi? »

Ce quatrain, qui, dans la pensée d'al Hallaj, dénonce l'in-

En Occident, je ne connais que Ramon Luli (Raymundus Lullius + 1315) qui ait eu cette même idée, en son « Liber de quadratura...» (extr. in Pasqual, Vindéciae Lullianae, Avignon, 1778, I, 329 : cfr. Littré et Hauréau. Hist. htt. fr., XXIX, 305).

Éd. Seybold, pp. 17, 64. On voit qu'ils usent symboliquement, comme al Hallâj. des mots « nogtab » et « dâyrab ».

^{3.} in Potochat ..., etc.

^{4.} Pp. 413-114, in fine de son Kashf al hojob..., impr. Caire, s. d. 125 pages (859-a-1°, b-2°). Son sohéma a été reproduit, un peu sommairement, par Blochel, in Le Messianisme..., 1903, pp. 179-182.

^{5.} T. V, pp. 2-3 de l'éd. de Boûl Ag. 1269,

capacité de l'entendement (fahm) à construire une image de la présence divine quand l'âme la ressent, fait allusion à un hadith, commençant ainsi « Raayto Rabbi bi 'aynt wabi qalbi », et cité par Moslim ibn al Ḥajjāj en son « Ṣahtḥ »¹. Ces quatre vers ont été atténués et dilués en huit dans une pièce de vers attribuée à al Ḥallāj par le « Récit d'Ibn Khaftf »², et partiellement citée par 'Abd al Ghant al Nābolost († 1143/1731)² d'après l'extrait de Dāoūd al Qayṣart († 751/1350)².

Ibn 'Arabî, en reprenant le thème dans une pièce insérée dans son « tafsir al Qorên » , a fortement marqué, par les changements apportés, la distance qui sépare son monisme de la doctrine hallâjiyenne :

« Je vis mon Seigneur avec l'œil (= l'essence) de mon Seigneur. Il me dit « Qui es-tu? » Et je lui dis « Toi-même! »

Le même passage coranique (« danā... fatadallā.. ») est pareillement utilisé par al Makkt*.

dawn al lawh. Arrivé là, l'homme est donc absolument libre. Cfr. les mots d'Aboù Bakr al Qaḥṭabī : « Dieu nous a affranchis de la servitude des choses dès la prééternité » ⁷; et « L'esprit » (al roùh) n'a pas à subir la honte du « Sois! » (il est donc incréé). Al Hallåj, parlant de la création de

^{1.} Selon al Baqit « tafsir », ms. Berlin, fo 355a (in Qor. LIII, 11).

Compilation du v^o/xv^o siècle due à Al Kirmânî (ms. Londres 888, f^o 326^a: variante f^o 342^b).

^{3.} Ap. « Hatk al astår... », ms. Caire, P 36.

^{4.} In « Sharh Kitab al Hojob », ms. Gaire, fo 2055.

^{5.} Impr. Caire : I, 379; il est en réalité d'al Kâshî († 730/1330).

^{6,} In Ooût al Ooloub, II, 78,

^{7.} In Qoshayri, Risdiah, ed. 1318, p. 39, l. 8.

^{8.} In Kalabadt, ta'arrof (à la suite du fragment 143-a-180).

l'homme; dit : « Dieu lui a donné une soûrah affranchie de la honte du « Sois! » 4 ».

V-27°.

Sur le *mim mà avoli*ã, cfr. al Hallâj (in Solamî, *tafstr*, Qor. XII, i), Noşayrîs (*l. c.*, ff. 47^{a} , 10^{b}) et al Jonayd (*l. c.*, suprà, p. 158).

V-30°

« min zânid al 'awrah ». Je ne sais ce que peut signifier cette phrase, Est-ce « Celui qui bat à son briquet (?) l'étincelle de l'aurore (??) ». Al Baqli a sauté ce membre de phrase dans son commentaire, peut-être avec intention.

V1. 70-80.

C'est pourquoi al Hallaj a écrit^a :

« Le premier pas à faire pour pénétrer en « tawhtd » , c'est de renoncer entièrement au « tafrid » ! ».

Et, à propos du « tajrîd », al Hallâj a écrit de même qu'il fallait y renoncer pour connaître l'essence du « tawhîd » 4.

« Tafrid » peut être défini : cette simplification négative du « moi », par élimination de tout élément étranger, en l'isolant de tout, — cet ascétisme « interne » qui ne doit être qu'une préparation à l'endosmose dans la « coque » vidée du « moi » humain, — de la pleine Unité divine.

Il ne faut pas confondre « tafrtd » avec « ifråd » *; dans le lexique hallåjiyen, l' « ifråd » ou « isolement » ne s'applique

In Solami, tafsir, in Qor. LXIV, 3; comp. Wasiti, in Baqli, i. c., fo 210a.
 Cité ap, al Hojwiri Kashi al Mahiodh, éd. Nicholson, p. 281.

^{3.} On voit combien le concept hallájiyen de « tawhid » s'éloigne de l'inaccessible « unité de Dieu » coranique.

Ap. al Solami tabagát... (cfr. Sha'rāwī, tabagāt... n l, 107). De même Fâris in al Kalābādī (443-a-54°).

^{5.} Cfr. ici p. 165 et p. 182.

pas à la créature mais au créateur : « ifrâd al Wâḥid...», « l'isolement de l'Un », c'est-à-dire l'essence divine¹ : « ifrâd al qidam...», « L'isolement de l'Absolu », hors des contingences².

« Tajrtd » exprime la « retraite », la « vie retirée »; avec le même sens d'ascétisme préparatoire que « tafrtd ».

VI-13°

« ... tandis que moi, j'ai été mille fois sommé de me prosterner, et je ne me suis pas prosterné... ». Ici, il y a divergence formelle entre les « Tawâsta » et l'enseignement des Sâlimiyah. Selon eux, Iblis ne refusa qu'une fois, et « se prosterna la seconde fois qu'il y fut invité » 3. C'est le même espoir discret en la miséricorde divine qu'exprimait Sahl al Tostart, le mattre du fondateur des Sâlimiyah, dans son curieux « entretien avec Iblis », où Iblis le force à avouer que Dieu reste toujours libre de casser l'arrêt qu'il a porté luimême, et de révoquer une damaation éternelle 4.

VI-15°.

Ces mots font allusion à une théorie d'al Ḥallâj : la supériorité de l'oraison, de la méditation (fikr), sur la prière récitée (dikr); théorie qui a été condamnée par la majeure partie des şoûfts⁵, malgré Fâris, qui nous a conservé ces deux beaux vers d'al Ḥallâj : (ميما)

^{1.} Cfr. ici p. 165.

^{2.} Cfr. ici p. 103,

 ⁴º proposition, dans la liste des propositions condamnées par al Kflånt (in Ghonyah..., t. 1, p. 83 de l'éd, de 1288).

^{4.} In Fotouhat..., d'Ibn 'Arabî, éd. princeps, II, 737. Cfr. un autre dialogue entre Moïse et Iblis ap. al Ghazáli (lhya, III, 34).

^{5.} Gfr. fragments d'al Hallaj in al Kalabadí (cfr. Bibliogr. 448-a-320-340).

أَنْتُ المُولِه لا الذِكر وَلَّهَنِي * حاشَى لقلبي ان يُعْلَق بِهِ ذِكْرِي الذكر واسط يحجبك من نظرى * اذ تُوشَّحهُ مِن خاطرى فِكريِ *71-19

Cette comparaison fait allusion à la soie et à la bure.

VI-20°.

La comparaison de l' « Ana al Ḥaqq » d'al Ḥallāj avec l' « Ana khayr minho » d'Ibits paratt avoir été faite dès son vivant, car Ibrahim ibn Shaybān († 303/915) consulté sur la prédication d'al Ḥallāj répondit en comparant sa « da'wā » à celle d'Ibits .

Il est assez remarquable que l'argument invoqué ici, la « fotoùwah » , avait été déjà mentionné et réfuté par al Tirmidt († 285/898) en ces termes au sujet de Fir'awn :

« ليس من الفتوّة ذكر الصايع و تردادة على من اصطنعت الله ، ألا تنوى الى فرعون لما لم يكن له فتوّة كيف ذكر صيعه و اتريه على موسى »

VI-22° (Ibits).

La « chute » de Satan, — cette curieuse tradition judéochrétienne insérée dans le Qorân, — a de bonne heure préoccupé la pensée théologique en Islâm. Il était choquant de penser que Dieu l'avait damné, en somme, pour s'être fait l'irréductible champion de l'imparticipable unité de Dieu, dogme fondamental de l'Islâm. Et la singularité du fait que Dieu ait ordonné aux anges d'adorer « un autre que Dieu » 4

^{1.} Isnâd in Ibn Bâkoûyeh bidâyah..., ap al Khajib, et ap. al Dababi. Comparaison laite par al Kilânî, 'Ajfar; al Samnânî (în Kâshifî, mawâhib, sur Qor. LXXIX, 25, et Qârî, sharh al shifa) ec compare au « Ana » de Fir'awn. 2. Sur le sans exact de ce ferme tenbingue soft: ofe al Ochavef, de

Sur le sens exact de ce terme technique şoufi : cfr. al Qoshayri, éd. Ausâri, III. 187.

^{3.} Ap. al Baqli tafstr in Qor. XXVI, 17: ms. Berlin, fo 274a.

Adam. Singularité expliquée dans le récit chrétien par le fait qu'Adam est la « préfigure du Verbe Incarné »; cfr. aaint Paul « Hebr. », I.

faisait conclure à l'arbitraire imprévisible de la volonté divine, à sa *ruse « makr »* toujours possible⁴, à la nécessité de Lui obéir sans essayer de comprendre. Car, selon le vers du sout Abou Sa'ld al Kharraz († 286/899): (أيسيط)

. و كان يرضيه شيء من برَّيتِهِ ، لكان ابليس في غاية إذلال

(Dieu ne se soucie pas de ses créatures, — leurs actes le laissent impassible. Car) « Si quelque chose pouvait Lui plaire, dans les actes de ses créatures, — certes l'acte d'Iblis ett excité toute Son indulgence!... » ...

Mais cette raison parut à beaucoup un aveu d'impuissance, et le souvenir de l'explication chrétienne aidant, d'autres explications de la « chute de Satan » furent proposées. Il fallait bien qu'il y eût « quelque chose de divin » en Adam pour que Dieu l'ait proposé aux anges comme objet d'adoration, et pour que la punition du refus du rebelle fût légitime. C'est la théorie du « joz ilaht » de Bayan-ibn-Sam'ans, ebauche de la conception hallajivenne du « Houwa houwa », qui semble avoir été toute voisine de celles des autres soûfts contemporains, de celle des Holmantyah, par exemple que nous ne connaissons, elle, que par la réfutation assez faible qu'en essaya al Baghdâdic. Adam devait être adoré parce qu'il était créé l'image spéciale, réelle, vivante et parlante, des splendeurs divines. Et ce n'est que parce que son orgueil lui en obscurcit la vue qu'Iblts nia l'évidence, déclarent unanimement les sousts contemporains, About Bakr al Wasitt (+320/932), Ibn 'Ata (+309/922), Aboù 'Othman al Maghribi (+ 373/983), et 'Abd ai Rahim al Qannâd'.

Même pour les saints, les prophètes et les anges (Qoût I, 227, 229, 230;
 Qoshayrf, éd. Auşârf, I, 74; II, 200; IV, 158).

^{2.} Ap. al Solami tafsir in Qor. XXV, 28 : ms. Köpr. 91.

^{3,} Puisque son intention était de n'adorer que Dieu seul.

^{4.} Celle-là était celle des « morgites », d'Aboù Hantíah, d'ai Ash'ari.

^{5.} Cfr. Shahrastani, éd. 1317, t. I, p. 201.

^{6.} Ap. Farq, 6d. Caire, 245.

^{7.} Ap. al Bault tafate: ms. Berlin, fo 83, 1815, fo 3125.

Antérieurement à ce travail de la pensée soufie, le sujel de la « chute d'Iblts » avait préoccupé les théologiens khârijites et mo tazilites, tant pour répondre aux attaques des Zanâdiqah comme Bashshâr-ibn-Bord que pour en faire la théorie complète. Le khârijite Younos al Samarrt voulant affirmer, contre les morjites, que la foi u'est pas simplement la connaissance du « tawhtd », et qu'elle est insuffisante sans l'adhésion du cœur et sans les œuvres, déclarait, dans un paradoxe apparent, que Iblts était à la fois un « mowahhid » et un « kâfir » (contraire du « moumin »).

De même, selon les mo'tazilis, Ibits (et Fir'awn) ont été damnés, quoique « mowaḥhidîn », comme « fâsiqin », mot qui n'est qu'un succédané adouci de « kâūrin »⁸. Les Sâlimtyah accusenté les Morjites de ne pouvoir expliquer⁵ le dam d'Ibits, car, selon le morjisme, la connaissance du Dieu unique est l'essence de la foi et suffit pour le salut. Il est certain que rien ne montre mieux que le dam d'Ibits l'insuffisance logique du « morjisme » de la majorité des docteurs de l'Islâm, la pauvreté voulue de leur concept de la primanté de la foi, conçue avant tout comme une adhésion de l'entendement seul au Dieu unique.

f-22° (suite : Fir'awn).

L' « iymûn Fir'awn », la sincérité de la conversion in extremis du « pharaon » de l'Exode est une des questions très controversées en Islâm. Les textes coraniques qui y sont

^{1.} Vers ap. al Baghdådf forg. p. 39.

In Shahrastant, éd. Caire, 1317, I, 487.

Cir. Ibn al Mortadhă, éd. Arnoid, 1902, p. 49, pour une réponse du mo'tazili Aboù al Rosayn al Khayyât à ce sujet.

^{4.} In Qodt al Qolodb, II, 134.

^{5.} Cfr. in al Kilâni, Ghonyah..., I, 80, une brève analyse de la théorie du morjite lbn Shahib sur ce sujet. Il est certain que pour eux Iblis est un cas exceptionnel de « moûmin » mué en « moshrik », et perdant, en un moment, toule sa connaissance du « tawhid »; chose que les morjites refusent d'admettre pour les plus grands pécheurs d'entre les musulmans.

relatifs permettent des interprétations très divergentes '. On ne s'expliquerait pas d'ailleurs le rétentissement inattendu de leur discussion si elle n'était, en réalité, un des terrains où le monisme philosophique des souffs « zanâdiqah » s'efforcera de démontrer la légitimité de ses prétentions à l'orthodoxie.

C'est Dieu qui parlait par la bouche de Fir awn, déclare Ibn 'Arabi dans ses Fotouhât'; et, quoi qu'en ait dit al Sha rawt', il est bien certain que dans ses Fosous', il a affirmé encore plus clairement la « sainteté » de Fir awn.

Fir'awn était tout aussi pieux que Moïse, déclare Jalâl al 'Din al Roûmî'.

Et al Daoûwânî († 907/1501), théologien et mystique, a écrit tout un traité fort répandu dans les bibliothèques turques Risâlah ft iumân Fir'aum.

Un passage d'Aboû Bakr al Wâsiṭt († 320/932), l'auteur du *Ḥâ Mtm al Qidam*, avait esquissé une théorie analogue à celle d'al Ḥallâj en ce « Tâ Sin al Azal »:

« Fir'awn, au moins, prétendait à la Divioité pour qu'on la vit à découvert... » (au rebours des mo'tazilah : qadar).

« Ana al Hagg » (Je suis la Vérité)7.

Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur la question de savoir

Qor. VII, X, 90, etc. Cfr. le badith cité ici dans le commentaire d'al Baqit, p. 94. Le second fondateur de l'ash'arisme, Al Baqilâni, penchait à croire que Fir'awn n'était pas damné, mais sauvé. Al Khâlidi était du même avis (Al Sha'rawt Kibrit al ahmar..., éd. 1306, en marge de ses Yawaqtt..., p. 12).

^{2.} Éd. princeps, I, 307; IV, 615.

^{3,} Ap. Kibrit al ahmar..., in marge des Yawaqit..., p. 12-13.

^{4.} Ed. 1891, p. 392-97.

^{5.} In Mathnawi, trad. ap. Tholock Ssufismus, Suppl. p. 31.

^{6.} Ap. Qoshayri, Risalah, éd. Ansari, I, 54-55; cfr. tabrirah, 406.

^{7.} Cfr. in Der Islam, année 1912, III-3, pp. 248-257.

si ce mot ful réellement prononcé par al Ḥallāj, et en quelle occasion; si ce fut devant al Jonayd comme le disent al Baghdâdî (« Farq » 247), et al Ilarawî (« tabagât... » cfr. 1059-a-21*), ou devant al Shiblì, comme un récit parallèle du grammairien Aboù 'Alt al Fasawî (†377/987) le laisse entendre (ap. « Risâlah » d'Ibn al Qâriḥ al Ḥalabî). L'important est que ce mot a résumé pour la postérité la doctrine extatique d'al Hallài.

Sens à donner ici au mot « al Ḥagg » :

Il ne faut pas songer ici au 11 me des 99 noms de Dieu dans la liste traditionnelle d'Ibn Majah 1, à un des attributs réels de Dieu, considéré sous l'angle de « la vérité » 2. Il s'agit de la pure essence créatrice, de l'absolue simplicité divine 3. Al Hallài, questionné, l'affirma:

Il est à noter que ce nom « al Haqq » se répand parmi les soufits pour désigner « al Bârt », le Créateur⁵, au cours du m^o siècle de l'hégire, au plus fort du mouvement mo tasilite d'adaptation des formes de pensée grecques. Et ce sont des œuvres plotiniennes, traduites alors, qui ont vulgarisé cette idée qu'il faut donner ce nom d' « al Haqq » au Créateur⁵, pour des raisons qu'Aboù Nasr al Fârâbî résumera au siècle

Sources in Doublé Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, 1909, pp. 199-203.

Comme le soutiendront plus tard ibn 'Arabi (cfr. Fotodhât..., IV, 90, 471) et 'Abd al Karim al Jiii (al insân al Kâmii, éd. 130i, 1, p. 40).
 L'influence du « La'ifi » mo'taziit est sensible.

^{4.} Ap. al Solami tafeir in Qor. X, 35.

^{5.} Cfr. « Al Hagg » s'oppose constamment à « Al Khalg ».

Gir. le pseudo Kitáb Othodlodjiyā Aristātilis wa hotma al qawl 'alā al roboubtyah, trad. par al Rimst et al Kindl, éd. Dieterici, 1882, pp. 12, 13, 75, 90, od ce nom, alors insolite, n'est encore qu'une épithète : « véritable ».

snivant¹, en termes où le néoplatonisme se colore de nuances probablement hallâjiyennes,

« Ana al Haqq » 1: c'est-à-dire « Je suis la Vérité Créatrice 3 », — c'est le mot suprême de la sainteté selon la doctrine hallâjiyenne 4. C'est le cri de l'homme qui se découvre, en sa conscience, « déifié » par l'Esprit du Verbe (Roûh Nâțiqah), devenu le « Hoàva hoùva », — le « shâhid al ânt », — le Témoin que Dieu s'est choisi actuellement pour Le représenter visiblement vis-à-vis de tout le reste de la création, — la créature privilégiée qui symbolise réellement « du dedans au dehors » le Dieu qu'elle rayonne — et dont les autres créatures ne renvoient que des images, des reflets, selon les propres paroles d'al Ḥallāj:

« Le soull indique Dieu du dedans ,— tandis que (le reste de) la création indique Dieu au dehors ».

Les étapes graduelles de cette transformation où l'ascèse

- Ap. Façots: ... kikmah, éd. Dieterici, 1892, p. 82, § 55 seq.; cfr. p. 70, § 16.
 Le prof. Duncan Macdonald veut bien m'écrire sur ce mot: For myself, I incline to translate ρασς, in this phrase, as « roality ». Comme si « al haqq » était ici l'équivalent de « λαστισλ ». « Raqq » tout court, sans article, peut avoir ce sens impersonnel et moniste; mais non pas « at Raqq », déterminé: cfr. infrà p. 184, et m. 1.
- 3. Sur ce mot, cfr. la réponse célèbre d'Orsola Benincasa († 1618), en extase à Rome : au cardinal San Severina qui l'exorcisait « Tu quis es? Ego sum qui sum » (Santacroce, Mandina, V. Gilbert, S. Pepe : ap. Diego Garzia de Trasmiera Vita della V. M. Orsola Benincasa Monreale, D. Grillo, 1648, II-5, ff. 188-189).
- Avant, on considérait généralement « al haqq » comme créée : selon la doctrine d'al Tirmiqt (Khatam... quest. 88, 93), cfr. al Jonayd, Kitab ft al clothtyah, in Opuscules, ms. cit., VII.
- 5. Ap. Qoshayri, éd. Anşârî, IV, 8: où il faut corriger « Aboti (= Ibn) Manşoûr » conformément à la rectification d'ibn Khamis al Ka'bi (« manâ-qib... »). Cfr. ap. al Solami tafstr in Qor. XXV, 60; LVIII, 22 et ap. al Baqli tafstr in Qor. X, 36.
- 6. Car il possède « al 'ilm al ladonî » (mot expliqué par al Hallâj ap. al Raqlî tafsir in Oor. XVIII, 64).

collabore à la grâce qui consacre la personnalité de l'homme en une « personne divinisée » sont décrites par une série de textes hallàjiyens '. L' « unification » ascétique du « moi » prépare une sorte d' « endosmose » réelle de l'essence divine *. Il est bien difficile de n'y pas voir ce « holoûl », cette « incarnation » du Créateur dans la Créature, cette « intrusion » de l'Absolu dans le contingent que l'orthodoxie islamique a toujours repoussée, autant par arguments de logique pure que par tradition.

En dehors de Fâris-ibn-Îsă al Dînawarî et des Sâlimiyah, personne n'osa, parmi les soûfis, enseigner sans atténuation la pure doctrine du maître, pour laquelle il avait été supplicié. D'innombrables explications postérieures ont démontré, ou voulu, trop abondamment, démontrer qu'al Hallâj n'avait pu être « holoûlî ».

On soutint, — la conjonction des natures divine et humaine (lâhoût et nâsoût) étant une thèse interdite, qu'au moment où le soûft prononce des mots semblables, sa personnalité se trouvait annihilée, volatilisée, et que Dieu seul avait parlé par sa bouche. Telle est la thèse soutenue par le tayfoûrt al Khorqânî († 426/1034)², en bon disciple d'Aboû Yazid al Bistâmî († 261/875). Car telle est bien la pensée qu'al Bistâmî eût voulu exprimer par son célèbre « Sobhânî! Los à Moi! ». Mais, quoique loute la tradition soufie postérieure, abadonnant l'explication « boloûlt », ait assimilé l' « Ana al Ḥaqq » d'al Ḥallāj au « Sobhânî » d'al Bistâmî, il est certain que cette assimilation est arbitraire. Al Ḥallāj lui-même a condamné le « Sobhânî! Los à Moi! » d'al Bistâmî en ces termes 4:

Gfr. mon travail d'ensemble. Relire en particulier les fragments d'al Malláj ap. al Solant fafsir in Qor. III, 34; XXX, 45 el LXXXVIII, 13, et ap. al Bault fafsir in Qor. XXXVII. 7.

^{2.} Cfr. al Hallaj ap. al Solami tafstr in Qor. LXVIII, 4.

^{3.} Ap. 'Attar, Tadkirat al Awliya, ed. Nicholson, II, 211.

^{4.} Trad. persane conservée in al Baqli Shathiyat, fo 1590, avec un com-

« مسکین ابو یزید؛ در بدایت نُطْق بوذ نَاطق بوذ از جهت حق بوذ مجموب با یزید در ان میان بندارد [کم] عارف از حقّ شنوذ ، با یزید نه بیند و از ان انکار نکند و آنرا بسیار نه بیند »

« Pauvre Aboû Yazid! Il commençait seulement d'apprendre à parler! (Il n'était qu'un débutant) puisque c'était du point de vue de Dieu (qu'il s'exprimait). L'ignorant! Il croyait à l'existence d'Aboû Yazid en cela, tandis que le Sage entend cette parole de Dieu; il y perd de vue Aboû Yazid, sans penser à le dénier ni à l'exalter! » C'est-à-dire: Chez al Bistâmt, l'union à Dieu n'était pas encore acquise et stable, elle n'avait pas encore cette puissance transformante qui fait de mon « Ana » (je), le « Hoûwa » (il) de Dieu, à chaque iustant, dans chacune de mes paroles!

L'explication d'al Khorqant, développée par al Harawi († 481/1088)², prévaudra néanmoins dans les cercles sontis, tandis que, pour le public profane, al Ghazalt répandra la théorie de l'illusion d'amour qui, enivrant le mystique, lui fait croire faussement qu'il s'est fondu en son Bien-Aimé. On ne peut songer à résumer ici les nuances des diverses théories de l' « Ana al Haqq » : émises par Abon Yousof al Qazwint († 488/1095)², al Shahrazont (vr°/xur° s.)⁴, al

mentairo où al Baqit prétend prouver que c'est une excuse d'al Ḥallâj pour son « Ana al Ḥaqqi ». Ibn al Dâ'î (tabrirah... 402), en condamnant cette thèse, la résume ainsi : بایزید گفت « سبحانی » مسکین بایزید گبا » بایزید گفت « سبحانی » دود در ابتدای نطق حقّ برای او ناطق شد

^{1.} Son propre « moi », qui n'était pas encore déifié.

^{2.} Ap. Makétéb; extrait de sa correspondance in Shoushtart Majélis al mouminén, chap. VI : allégorie de la combustion.

^{3.} Ap. Akhber at Hallej, extrait in Bostant Degrat al maerif, t. VII, p. 150 seq. cfr. Der Islam, III-3, 1912, pp. 249-250.

^{4.} Ap. Al romoùz... al láhoùityah..., ms. 'Omoûmî, fo 15b: explication par la théorie de l'« ishråq » (cfr. ihyd..., III, 287, IV, 174, 230).

Baqlt¹, 'Omar al Sohrawardt († 632/1234)³, 'Aţţâr († 620/1223)³, Majd al Dîn al Baghdâdt († 616/1219)⁴, 'Izz al Dîn al Maqdist († 660/1262)⁸, Jalâl al Dîn al Roûmt († 672/1273)⁵, 'Afft al Dîn al Tilimsânt († 690/1291)⁷, Noûr al Dîn al Kasirqt († 690/1291)⁸, Ibn Taymiyah († 728/1328)⁹ 'Alâ al Dawlah al Samnânt († 736/1336)¹⁰, Naştr al Dîn al Toûst († 672/1273)¹¹, Ahmad al Roûmt († 717/1317)¹³, Maḥmoûd al Shâbislârt († 720/1320)¹³, al Bokhârt († 740/1340)¹⁴, al Jildakt († 743/1342)¹⁵, Ibn Khaldoûn († 808/1406)¹⁶, Pâfîz († 791/1388)¹⁷, al Nasimt († 820/1417)¹⁸, Jâmt († 898/1492)¹⁹, al Qârt († 1014/

Ap. Shafhiyat, In 54a, 58a, 59b, 68a, 70a, etc., et ap. tafsir in Qor. VI, 165, XLI, 53, XLVIII, 10.

^{2.} Ap. 'Awdrif ..., éd. 1312, I, 177.

^{3.} Ap. Hildj Nameh, Tadkirat al Awliya, et Bolbol Nameh.

^{4.} Ap. Risdlat ft al Safar, ms. Köprülü, 1589.

Pieces de vers et dissertations, ap. Hall al romotiz... et Sharh hall al Audiya.

Ap. Mathaevi ma'nawi, II, § 8, vers 64; § 45, vers 70; III, § 16, vers 99,
 V, § 81 et ap. Diuda Shama at Hagdyq, éd. Tabriz, 1280, p. 199, vers 17-20.
 T. Ap. Sharh al maudaif.

Ap. tafstr des sourates I-LI (ms. Caire): tome IV, in Qor. XXVIII,
 48.

Ap. Kitáb ilā al Manbiji, in Jatā al 'aynaym... d'al Aloûsi, pp. 54-61;
 cfr. ses fatwās « fi al radd 'alā al Ḥallāj » (ms. cit. Žāhiriyab, Damas).

^{10.} Ap. tafstr in Qor. GXII, 4.

Ap. Awsáf al ashráf, bhb V, faşl 6.
 Ap. Sharh al arba'in, ms. Paris, Supp. Pers. 145, fº 57b geg.

^{13.} Ap. Golshani Raz, SS XXVII-XXVIII-XXIX.

^{14.} Ap. Nasihat al mowahhidin, opuscule in ms, 'Omount, 11.

^{15.} Ap. Ghâyat al soroir...: théorie alchimique du « tajawhor al nais » (« transsubstantiation de l'âme »).

^{16.} Ap. Mogaddamah ..., 6d. Caire, 1322, p. 258.

^{17.} Ap. Ghazal, 4º pièce en bá (Diwân, éd. Bombay, 1277, p. 12).

^{18.} Le premier poète de langue turque, écorché vif pour avoir prêché la doctrine de l' « Ana al Haqq! » (cfr. Sha'rawî, Yawaqit..., p. 14; el Gibb, A History of the Ottoman poetry, 1900, I, 314-367).

^{19.} Selon lui, c'est en répétant continuellement « Ana al Haqq », qu'al Hallàj arrivait à se mainteair en « littibâd », union permanente avec Dieu (trad. in Probst-Biraben, ap. « Initiation », avril 1901, p. 39).

1605)¹, al Sayyid al Mortadhā († 1205/1790)², Ḥamzah Fānsoûrî de Sumatra². Nous voulons résumer seulement ici trois théories théologiques d'une importance exceptionnelle sur l' « Aua al Ḥaqq », celle d'al Ghazâtî († 505/1111), celle d'Abd al Qâdir al Kîlânî († 561/1166), et celle d'Ibn ʿArabî († 638/1240).

Théorie d'al Ghazáli :

Elle se ressent du caractère contradictoire des deux influences qu'il a subies successivement dans sa formation intellectuelle : ses études de scolastique ash'arite avec al Jowayni, puis ses recherches de mystique expérimentale avec al Fârmadt, le disciple d'al Gorgânt, entreprises après une étude approfondie de la théologie mystique des Salimiyah. Al Ghazali commence, en bon théologien orthodoxe, « sifatite », par parler du reflet que la splendeur de tel ou tel nom. de tel ou tel « voile lumineux » de la divinité, détermine dans le cœur du mystique, reflet si brillant que le mystique ébloui s'écrie, dans son illusion « Ana al Hagg! ». Et il établit qu'il ne peut s'agir ici que d'une illusion, dangereuse si elle est propagée, d'une exagération de l'ivresse amoureuse car il ne saurait y avoir « transfert » réel, « transfusion » de l'essence divine ou même simplement d'un de ses attributs, dans la nature humaine du mystique. Mais, à la fin de sa vie, - dans son « Mishkåt al anwar », - il ne parle plus des attributs divins comme réellement distincts, et il découvre que l'Etre essentiel est la « vraie lumière » et que le nom de

^{1.} Ap. « Sharh » du Shifd de Tyadh, impr. Caire, 1285, t. II, p. 745.

Ap. Ithaf al Sadah..., commentaire de l'Ihya d'al Ghazâlt, éd. Caire,
 I. 250; VIII, 484; IX, 569.

^{3.} Auteur malais du xe/xvre s., ms. de la coll. Snouck Hurgronje (« Mystiek », fo 109, fo 145, communication du Do Rinkes).

^{4.} Ap. Ihyd 'oloum al din, ed. 1312 : I, 27; II, 199; III, 287; IV, 219.

Id. et ap. « al maqsad al asnā... », éd. 1324, pp. 61, 73, 75; cfr. aussi « ma'ārij al Sāliktn » ms. Paris, 1331, f° 160°.

« Vérité » (al Ḥaqq) ne désigne que la pure essence divine, exclusivement et intégralement. Et que la vision exclusive de cette essence divine où le mystique se précipite, en s'écriant « Ana al Ḥaqq! », c'est le stade suprême, la « fardâniyah » absolue 2.

Théorie d'Abd al Oddir al Kulant.

Le saint fondateur de l'ordre des Qâdiriyîn, le grand prédicateur hanbalite, le patron de la ville de Bagdad, conciliait ainsi son respect de la chose jugée et son admiration pour al Hallâj.

« طار طائرُ عَقْلِ بعسِ العارفين مِن وِكْرِ شَجَرةِ صورتِهِ ، و عَلَى الله السمآء خَارَةًا مُشُوفَ الملائكة ، كان بازياً مِن بُرَآة الملك مُجَيطً العَيْنَيْنِ بِخَيطٍ « و خُلِقَ الانسانُ صَعِفاً» (90r. IV, 93) فلم يُجِدْ في السمآء ما يُحَاولُ من الصَّيْدُ ، فلمَّا لاَحَتْ له فَرِيسَةُ « رايتُ ربّي » ازداد تَحَيّرُهُ في قول مطلوبهِ « فَأَيْنَمَا تُولِّوا فَتُمَّ وَجُهُ الله » (90r. II, 409) ، عاد حابِطًا الى حفيرة خِطَّة الأرضِ لِمُكْسَبِ ما هو أُمَرَّ مِن وجودِ النّارِ في قُعُور البحار ، تَلفَّت بِعَيْنِ عَقْلهِ فها شاهَد سَوى الآثارِ فكر فلم يَجَدُ في الدارين مطلوباً شوى مُحْبوبة ، فطُوب فقال بلسان سُكْرٍ قَلْبِهِ « أَنَا الحَقَّا » ترتب بِحَيْنِ غير مَعْهود من البشر ، صَفَّر في روحة الوجود صغيراً لا يلق لبنى آدم ، لَحِن بِمَوْتِهِ لمَا عَلْجَ امتَقَدْتَ أَنَّ

Mishkát al anuár..., éd. 1322, pp. 17-20, 24; ses aveux sont entourés de réticences très suggestives empruntées à ses œuvres antérieures auxquelles il réfère (p. 48-19).

^{2.} Critique ap. e Bahr al ma'ant » de Mohammad al Makkt al Tshishii (ms. Paris, Supp. pers. 966, fo 132a seg.).

Ap. al Shattanawii « Bahjat al asrâr... » ms. Paris, 2038, fo 72° : isuâd viâ al Baţâyhi; cfr. récension abrégée, id. (o 98°).

قُوتَّكُ و حولك بك؟ قُلُ الآن نيابةٌ عن جيع العارفين «حسب الواهدا » قُلُ « يا محسّدا انت سلطان المقيقة! انت انسان عُيْنِ الوجودا على مُتَبَةِ بابِ مُعْرِفْتِكُ تَحْصُعُ امناق العارفين ، في حِبّى جَلالتك توضع جِبّاء الحلائق الجعين! »

« La raison d'un des Sages s'envola, un jour, hors du nid de l'arbre de son corps, et s'éleva jusqu'au ciel, - où elle pénétra dans les légions des Anges. Mais elle n'était qu'un faucon d'entre les faucons de ce monde, dont les yeux sont chaperonnés par le chaperon « L'homme a été créé débile », Or cet oiseau n'avait rien vu dans le ciel qu'il pût chasser, lorsque il vit briller la proie « J'ai vu mon Seigneur! » 2, et son éblouissement grandit à entendre son But lui dire « Où que vous vous tourniez, vous aurez Dieu en face ». Le faucon redescendit alors, en planant, enfouir sur terre ce qu'il avait pris, - trésor plus précieux ici-bas que le feu au fond des mers: - mais il avait beau tourner et retourner l'œil de sa raison, - il ne voyait que les traces (de l'éblouissement divin). Il revint alors en arrière, et ne put trouver dans les deux mondes d'autre but que son Bien Aimé! La joie l'émut et il s'écria, traduisant l'ivresse de son cœur « Ana al Haqq! Je suis la Vérité! ». Il fit résonner son chant suivant un mode interdit aux créatures, il pépia de joie dans le Verger de l'Existence, et ce pépiement ne sied pas aux fils d'Adam. Sa voix modula un chant qui l'exposait au trépas. Et dans l'intime de sa conscience, ces mots retentirent : « O Hallaj ! Tu as cru « que ta puissance et ton vouloir ne dépendaient que de toi? « Déclare donc maintenant, au nom de tous les Sages : « Le

Allusion au « Buisson Ardent » de Moïse (Qor. XX, 14); cfr. suprà, pp. xx, 81.

^{2.} Hadith, cfr. ici p. 167.

- « but de l'extatique, c'est d'isoler parfaitement son Unique! »
- « Dis : « O Mohammad! C'est toi qui es la preuve de la réalité!
- « C'est toi qui es l'Homme-Type de l'essence de l'existence !
- « C'est sur le pas de la porte de ta Sagesse que se prosternent
- «les nuques des Sages! C'est sous la sauvegarde de la Majesté « que s'abaissent les fronts des créatures, tous ensemble l »

Théorie d'Ibn Arabi.

Elle dérive de l'interprétation moniste déjà si nette dans la fameuse qaşîdah mise par le poète Aboû al Ḥasan 'Alt al Mosaffar ' († ap. 600/1203) dans la bouche d'al Ḥallaj après son supplice : (مَسِطًا)

- 1. Ce mot qu'al Hallâj prononça effectivement avant de mourir, a peut-être aussi un autre sans, moins orthodose (cfr. ici p. 165); cependant 'Îsă al Qaşsâr assure que les témoins qui l'entendirent le prirent en honne part (ap. al Sarrâj, in loma', ms. Londres 7710, f° 166b: « haab al tawhid, ifrâd al Wâjid l »).
- Embryon de la théorie de l' « Insân Kâmil » (cîr. ici p. 140); c'est-à-dire : toi seul, lu es le « Hoùwa hoùwa! ».
- 3. Isoâd viâ 'Alt al Hiti, ap. al Bandanîjî († ap. 1092/168i) « Jâmi 'al anwâr... » : in biographie d'al Kilânî (cfr. Bibliogr. 1355-a-1°).
- Auteur du Kitāb al madhnoùn at şaghtr faussement attribué à al Ghazatt (ap. Ibn 'Arabi Mosamarát..., éd. Caire, I, 158-159).
- 5. Cfr. la légende anonyme d'al Hallâj intitulée « al qawl al sadid fi tarjamat al 'ârif al shahîd » (Bibliographie: 970-a-140).

Ibn 'Arabi la formule dans ses Fosou's al hikam's. C'est une application de sa théorie de l'imagination; les images que crée le rêve de l'homme ont une existence réelle, extérieure à sa pensée, quand cet homme est un Sage ('àrif'), puisque sa volonié reste perpétuellement adhérente, en Dieu, à cette force créatrice qui est l'imagination divine. Mais, tandis que la pensée divine n'oublie, elle, aucun détail de sa création, la pensée du Sage, dont les souvenirs se répartissent en cinq plans distincts', en oublie forcément quelques-uns; si bien que le mot du Sage affirmant « Ana al Ḥaqq! » ne saurait être exact qu'en partie, puisqu'il n'a pas présente à la pensée toute la création, simultanément.

On se demandera pourquoi Dieu est ici supposé ne pouvoir prendre conscience de Sa divinité et se l'affirmer qu'en pensant la tolalité de sa création? C'est que, selon Ibn 'Arabt, « créateur » et « création » sont deux termes unis par un rapport nécessaire. Ibn Taymiyah, son adversaire, l'a bien vu : « Ibn 'Arabt prétend... que l'existence des créatures contingentes est l'essence de l'existence du Créateur : الله المحافظة المعالمة المحافظة المحافظة

« Non, je suis le mystère d'al Haqq, — je ne suis pas al

Ibn 'Arabi fait allusion à ce vers dans ses tajatiiy at al ilahiyah.

P. 126 de l'éd, de Slamboul, 1891; cfr. aussi ms. Wien, 1898, fº 60b; et comparer son autre opuscule intitulé al Bé, ms. Paris, 1339, fº 19a.

^{3.} Théorie des cinq hadhrat.

^{4.} Extr. d'al Alonsi, Jala al 'aynayn..., p. 57; comp. fosous... 103.

^{5. «} Sirr » c'est le subconscient, le subliminal.

Haqq! — Que dis-je, je suis Haqq!; — il y a une différence entre nous deux. Je suis l'essence de Dieu dans les choses! Et qu'y a-t-il de visible dans la création, sinon notre essence, à nous deux? »

Asdail. — Ce nom, d'origine hébraique, désigne dans l'Ancien Testament^a le « bouc émissaire » chargé des péchés d'Israël, c'est dans le « Livre d'Hénoch » qu'il devient un synonyme de Satan, et d'Iblis. La tradition musulmane en fait le nom générique des Anges les plus « rapprochés » de Dieu.

VI-310-320

Nous avions essayé la traduction de ce passage compliqué dans la Revue de l'Histoire des Religions*, avant d'avoir découvert la récension d'al Baqli. Celle-ci, quoique très profondément différente de notre premier texte, nous a permis comme on l'a vu, d'en améliorer la lecture et la « scansion ». Les deux récensions sont trop divergentes pour permettre d'en essayer une traduction commune. Le commentaire d'al Baqli, traduit ci-dessus donne, d'ailleurs, sinon le sens littéral, du moins la « gamme des teintes » des mots de la seconde récension. Reste la première, que nous proposerions aujourd'hui de rendre ains :

^{1.} Sons article, « vérité = réalité » : distincte du « Dieu-Vérité », qui la « personnalise » en la pensant,

^{2.} Lévitiq., chap. XVI, Nombres, XXIX, 34.

^{3.} Ed. Gledrer, Prophetae veteres pseudepigraphi, 1840 : cap. VIII, 1; IX, 5-X, 6; XIII, 1.

^{4.} T. LXIII, nº 2, p. 204.

b. Cfr. suprà, p. 96-97.

- 31. « Le mouvement de sortie qu'Iblts esquissait (hors de la présence divine) se trouve en réalité contrecarré par l'immobilité fixe de Dieu qui l'a lié, Iblts reste placé sous la double lueur du brasier de son hivouac et de la clarté de la science divine.
- 32. « Le sol stérile de ses eaux stagnantes est sucé par la sécheresse, son œil est gooflé de larmes qui sèchent incessamment en un cerne, les « sharham » de son regard le maintiennent fixe et immobile, ses prétendues bêtes fauves ne sont que les épouvantails avec lesquels il a cherché à se protéger des bêtes fauves, et s'il ne voit plus rien, c'est qu'il s'est aveuglé lui-même, et pris à ses propres ruses! » 4.

V1-33°.

Cette exclamation: « ô frère! » se retrouve dans la littérature ésotérique du temps, à allures initiatiques, comme celle des Druses² et des « Ikhwân al Şafâ »².

V1-36°:

Al Hallâj, suivant, comme les mo'tazilah (comp. Hijwiro, Kashf..., 239), la théorie chrétienne, admet la supériorité de la nature angélique sur la nature humaine. L'orthodoxie fit prévaloir l'idée que les anges ignorent la « science des

^{1.} Ge paragraphe est entièrement différent dans la récension d'al Baqit : « Le lieu où lbits agonise de soif est le lieu même oa couls l'abondance, — son couteau biréché a la sourier furif de l'éclair, — les « sharham » de son regard le maintiennent fixe et immobile, — ses exodes sont simulés, — et ce sont ses propres ruses qui le rendent aveugiel » — Noter que « barhama » est donné in Lisan-al-'Arab, éd. 1303, XIV, 314; Ludis que « barhama » est donné in Lisan-al-'Arab, éd. 1303, XIV, 314; Ludis que « barhama» es de jethama » sont des « παξ ». Pour les sentiments exprimés ici, — comp. le mot d'al Haliâj passant, dans une ruelle de Bagdad, — au son surpris d'une fible exquise : « C'est lbis qui pleure sur le monde » pour nous tenter... (al Tanotkhi, niskwên, 56»; — cfr. al Sarrâi, Jarari 'al 'oshshâq, éd. 1301, 98-99).

Ap. Kitâb al noqui..., êd. Saybold, p. 76.
 Passim. efr. aussi, ap. Opuscules d'al Jonayd (t. c., II; lettre à Yoùsofibn al Rosayn al Rês!).

noms » qui fut communiquée à Adam (cfr. déjà Ibn 'Aṭā, in al Solamt, tafstr de Qor., VII, 11).

VII-10 .

Le mot « mashtyah » est ici l'équivalent des mots « irâdah » ⁴ et « qadhà » ² : il signifie « volonté divine », au sens du « décret » de la *prescience* divine, de prédétermination des actes, bons ou mauvais, qui seront commis. Le mot « mashtyah », peu employé en dehors des milieux soufts, paratt d'origine chrétienne ².

La série des quatre « dawâyr » créés encerclant l'essence divine, « mashtyah, hikmah, qodrah, ma'loûmah (azaltyah) », se rapproche de deux énumérations semblables, données par deux fragments d'autres œuvres d'al Hallâj*.

VIII-3°.

« Ft hi » et « 'an ho ». Opposition familière à al Ḥallâj, le premier terme signifiant « al jam' », et l'autre « al iḥtijâb » (cfr. ap. al Solamt « tafstr », in LI, 21 (in fine)).

/X-2º.

Ce passage est capital pour la doctrine hallâjiyenne³: « Le pronom du « tawhtd » (est-ce le mot « hotwa » dans « كُلُّ هِ وَاللَّهُ أَحَد (Ocr. CXII, 1?) représente tout sujet variable (c.-à-d. non pas Dieu, mais le saint qui Le témoigne alors Le tawhtd ne consiste pas dans le sujet de ce

Gír. suprà p. 145. La mashiyah, c'est-à-dire « al ma'loùm », dit al Ḥaliāj (ap. al Solami tafeter, in XLVII, 21 et LXII, 4).

^{2.} Gfr. fragment d'al Hallâj, ap. al Solamî, « tafsîr », în Qor. XXI, 43.
3. Cfr. dans la vieille version arabe des « Evangiles » ntilisée par 'Abd al Masth ibn Ishâq al Kindt dans sa « Risslah Ila al Habhimir » (فحرته و 1800) » (خصيت من المعالم المعالم

^{4.} Ap. al Solamt tafstr, in Qor. VII, 1; XXIV, 35 (170-d-410, 1080).

^{5.} La récension B. paraît volontairement atténuée,

pronom, au contraire, c'est le signe même de l'expression pronominale, son « h », ah! Si tu cries « hélas! », on répond en écho « hé..! » (c'est ainsi que Dieu suscite en nous (par « holoûl ») le « hoûwa » ». C'est là une déduction stricte de la théorie hallâjiyenne du « hoûwa hoûwa » (cfr. p. 130), et 'Omar al Sohrawardî, qui l'a connue, la condamne à propos du sens à donner à « Ana al Haqq » ¹:

On peut comparer ce passage à suprà c-11°: c'est le même procédé d'analyse grammaticale appliquée à la mystique.

L'argumentation de ce très subtil passage dialectique est étroitement apparentée à celle que l'ou trouvera plus loin k-3°-13°, 8°. Il s'agit ici de pousser le « tansih » jusqu'à ses dernières limites, en montrant qu'aucune définition connue du « tawhit » (dogme de l'unité divine) n'est acceptable. Une sentence d'Aboù 'Alt al Hosayn ibn Ahmad al Kâtib al Mişrî († ap. 340/951), ami du qâdhî ḥallâjiyen Aboû Bakr al Mişrî, montre clairement en quoi le « tansih » des şoûfis diffère du « tanzih » des soûfis diffère du « tanzih » des soûfis diffère du

« Les mo tazilah ont poussé le « tanzth » jusqu'à « retirer « à Dieu[®] » l'intellect^a, — et ils ont péché en cela; — les soû-

 ^{« &#}x27;Awdrif al ma'drif », ch. IX; en marge de l' « Iḥyā », éd. Gaire, 1312,
 1. 177.

^{2.} In Solamt, recopié in Sha'râwt *Tabaqdt...* éd. Cairs, 1305, t. I, p. 111. 3. Mettre hors de la définition de la pure essence divine.

^{4.} Le pouvoir d'apprécier le bien et le mal; car Dieu, selon eux, ne sait que le bien : l'Intellect est créé, non pas incréé.

ffyah ont poussé le « tanzth » jusqu'à retirer à Dieu la science , et en cela ils ont vu juste ».

Voici la traduction approximative de ces paragraphes :

7. - « Si, pour définir le Dieu unique, je dis « C'est Lui. « Lui »! »²; on me dira « Cela n'est pas du « tawhid » !³ » — 8. Et si je dis « Mais, le « tawhtd » de Dieu est positivement sur! »; - on me dira* « Positivement! ». - 9. Si je dis : a le a tawhtd » c'est affirmer Dieu hors du temps »: on me dira : « tawhid » signifie donc « tashbih » 6? Alors. aucune « comparaison » n'étant admissible pour caractériser Dieu, - voilà que « lawhid » (selon vous) n'est plus qu'un mot sans rapport aucun avec le Dieu qu'il vise. Et sans rapport non plus avec les créatures (puisque vous l'exilez « hors du temps » l)..... -- 10. Si je dis : « le « tawhid » c'est la Parole de Dieu » (kalâm); on me dira : « Alors, le « kalâm » est un attribut de l'essence »?7. - 11. Si je dis « [le « tawhtd » exprime] que Dieu veut être unique », -- on m'objectera « Soit! Si la volonté divine (irâdah) est un « attribut de l'essence », comment se fait-il que ses volitions (moradat) soient des choses créées? »6. — 12. Si je dis « Dieu est le « tawhtd »! Mais pour l'essence divine, seulement » - Alors, l'essence diviue, c'est le « tawhid »? -- 13. - Si je réponds « Non, le « tawhid » n'est pas l'essence divine! » - Alors,

La connaissance morcelée, progressive, des actes bons et mauvais car la « mashiyah » est créée, non pas incréée (cfr. ici p. 148 et 152).

^{2.} Cfr. sur le « floûwa houwa », ici p. 130.

^{3.} Car la troisième personne du singulier ne désigne pas enclusivement Dieu.

^{4.} Ironiquement.

^{5.} C'est-à-dire : dans l'absolu.

^{6. «} Comparaison », puisque vous faites intervenir dans la définition le « temps », chose créée.

^{7. «} Sifat al dât »; et non pas un « attribut de l'acte » (sifat al fi'l) : question controversée àprement alors (cfr. p. 128).

Donc, la volonté particulière (mashiyah = irādah chez al Hallāj) de Dieu est chose créée, et n'est pas une définition acceptable du « tawhid ».

j'affirme que le « tawhtd » est chose créée? — 14. Si je dis « le nom et le dénommé ne font qu'un ». Alors, quel sens peut-on garder au mot « tawhtd » ¹? — 15. Et si je déclare ²: [le tawhtd », c'est dire que] « Dieu est Dieu! » — Alors je dis que Dieu est « l'essence de l'essence » et que « c'est Lui, « Lui » ? ⁸. »

Ailleurs*, al Ḥallāj nous explique pourquoi l'on ne peut dire de la pure essence de Dieu « c'est Lui, Lui l » : I :

« On demanda à al Ḥosayn (ibn Mansoûr) (à propos du « tawhîd » : « Est-ce Lui, Lui? — Non! Dieu est au delà de tont « Il »! Car « il » est une expression qui indique simplement une chose (limitée), dont on affirme ainsi qu'elle ne possède rien d'autre que soi-même °. »

II. — Dans son « 'aqtdah », placée par al Qoshayrt en tête du te chapitre de sa « Risdlah », al Ḥallāj exprime encore l'insuffisance logique du nom «وَنَّ عُلْتُ appliqué à Dieu : حُرَّهُ فَالْهَاءُ و الوارِ خَلُقُهُ، « Si tu dis (de Dieu) : « Lui l » (Hoùwā), les deux lettres (há et waw) dont se compose ce mot ne sont que sa création ... »

- 1. Il n'a plus de raison d'être l
- 2. Pour « rompre les chiens ».
- Proposition réfutée en commençant.
- 4. In al Solami tafsir de Qor. CXII, 1.
- 5. Toute définition est exclusive, restrictive.
- 6. Tandis que Dieu possède tout,
- 7. Ed Ansårf, Caire, 1290, I, pp. 45-48.

8. Pour al Ḥaliāj, comme pour libn 'Aṭā, les lettres sont créées, — l'alphabet arabe, contrairement aux Ḥanbalites, est chose créée. Al Ḥaliāj a molivé sa thèse un jour, — avec ce laconisme ironique qui lui est propre, par ces paroles د من تُكُنّم بِالشروف فيهو معلول و من كان كلامهُ باعتقاب فيهو معلول و من كان كلامهُ باعتقاب فيهو مضطر ه (in Kalābādī « ia 'arrof » 449-6-8"); c'est-à-dire: « quioonque doit se servir

Ce même argument figure dans l'aqtdah placée en tête de son Kitâb naft al tashbih 1.

Sur le « tanzih al tawhid », al Solami, dans son « tafsir » (des versets Qor. LVII, 3, 5) nous a conservé des fragments d'al Hallaj qui expriment la même doctrine que ce « Tá Sin ».

X-210.

Cette singulière figure se compose de deux formules numériques, avec, au-dessous, deux fois, la lettre « hâ » (qui est expliquée au paragraphe suivant), et, trois fois, la syllabe « lâ » (a Non! »). Je n'ai pu arriver à élucider ces deux formules: je pense qu'elles sont numériques, car les signes qu'elles comprennent proviennent visiblement de la numération arabe, surtout dans la seconde, qui se transcrit aisément ainsi: —) — 9 [59182]. Quelle opération arithmétique les mathématiciens d'alors figuraient-ils ainsi? Je ne sais, et ne vois pas, dès lors, comment elle pouvait symboliser³ le « fikr al khâṣṣ » par opposition à la première formule, symbole du « fikr al 'àmm ».

Ces deux formules n'en sont pas moins fort intéressantes, car elles me paraissent l'origine, parfaitement raisonnée, de certains groupes de signes que les soûfis postérieurs ont recopiés sans les comprendre, finissant par utiliser, comme

de lettres pour parler, a une cause; et quiconque décompose son discours en séries, c'est qu'il y est contraint »; la première proposition joue sur la racine « "alla » et le « ta'ili », maladie, affaiblissement grammatical d'une consonne; la seconde établit cette thèse, reprise par les Ash'arites, que la Parole divine est un tout, — indivisible, — et qu'elle ne peut s'épuiser en une succession de séries modalisées pour s'exprimer tout entière.

^{1.} Publiée par al Kalâbâdî : cfr. supra p. n.

^{2.} Peut-être chiffre-t-elle les lettres correspondantes de l'alphabet, ainsi représentées par leurs valeurs numériques $\frac{d}{j} \frac{j \, d \, a \, d \, b}{2}$? Cela ne donne pas de sens appréciable.

talismans cabalistiques, ces débris d'un alphabet secret¹ dont je n'ai pu retrouver la clef. Un groupe de dix formules semblables se trouve, entre autres, à la fin² d'un manuscrit² du « Kitáb al Qoṭb wa al Imamayn wa al Modalajayn » d'Ibn 'Arabt, où elles jouent un rôle talismanque. Il ne faut pas les confondre avec d'autres sigles, bien plus répandus, empruntés par les soûfis postérieurs 4 aux sigles astrologiques des sept planètes 8.

X1-1º

La thèse fondamentale de ce « Tâ Stn », l'idée que la Sagesse, celte seule connaissance adéquate de l'essence divine ne peut être qu' « infuse », et par Dieu lui-même, en une opération toute divine qui « déifie » l'homme en quelque manière, est résumée de façon catégorique par trois fragments hallâjiyens conservés par al Kalâbâdî;

« Nul ne Le connaît, s'Il ne lui a donné la Sagesse; — nul ne Le dit vraiment un, s'Il ne l'a unifié; nul ne croit en Lui s'Il ne lui en a fait la grâce; — nul ne Le décrit, s'Il n'a rayonné dans sa conscience intime! »

Cfr. les alchimistes; comp. alphabet de la stratyd, in ms. Paris, 2675, fr. 29-, 88-, 37h, 42b; cfr. les voltres à luncitas v, d'origine juive (A. Danon, Amulettes subbatiennes, J. A.P. 1910, p. 6, n. 2, p. 14).

^{2.} Fo 54, titre cité sous le nº 417 dans la liste de Tâhir beg.

^{3.} In « majmoù'ah », nº 2, Bibl. 'Omoùmi, Stamboul.

^{4.} Gfr. ms. Londres, 888, fo 342".

^{5.} Cfr. Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, 1909, p. 155-156.

Gelte thèse est en connexion étroite avec ce que la scolastique occidentale appelait « l'information ».

^{7.} In « ta'arrof » (143-a-13°, 16°, 42°).

« أنّ الله عَرَّضًا نَفَسَهُ بِنَفْسِهِ ، و دَلّنا على معوفة نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ ، فقام .II هَاهدُ المعوفة بالمعرفة ، بَعْدَ تعريفِهِ المعرّفِ بها »

« C'est Dieu Lui-même qui Se fait connaître à nous en Soi, — c'est par Lui-même qu'll nous mène à la connaissance de Lui-même, — et c'est Lui qui, au dedans de la Sagesse demeure le Témoin de la Sagesse, après qu'll l'a fait connaître à celui dont Il a fait un Sage ».

« المعرنةُ إحْصَارُ السِّرِّ بِصِنوفِ الفِثْرِ ، في مواهاةِ مواجيد الاذكار ، على III حُسّب تُوالى اعلامُ الكشوفِ »

« La Sagesse I C'est l'introduction graduelle de la conscience intime parmi les catégories de la pensée¹, à l'aide des illuminations internes dues aux prières rituelles, — en suivant le progrès didactique ininterrompu des révélations qui se succèdent ».

XI-3° seq.

3° Celui qui dit: «Je connais Dieu, parce qu'il me manque (—parce que je Le désire)! ». — Comment celui qui se dit dans le besoin peut-il connaître Celui qui Est, en plénitude? — 4° Celui qui dit: «Je Le connais, parce que j'existe! » Deux absolus ne peuvent coexister! — 5° Celui qui dit: «Je Le connais, puisque ll m'est inconnu! » — L'agnosticisme est tout voile, — la Sagesse réside derrière ces voiles vains. — 6° Celui qui dit « Je Le connais, par Son Nom! » — Le nom n'est pas séparable du dénommé, quand ce dénommé est incréé... — 7° Celui qui dit «Je Le connais, par Lui! » — C'est dédoubler l'objet que l'on prétend connaître... — 8° Celui qui dit « Je Le counais, par Son œuvre! » C'est se suffire de l'œuvre sans son créateur. — 9° Celui qui dit « Je

i. La présentation du « subconscient » dans le domaine de la réflexion.

Le connais, par l'imperfection même de l'aperception que j'en ail » Si elle est imparfaite, elle est discontinue, et comment une connaissance discontinue peut-elle saisir tout son objet? - 10° Celui qui dit « Comme II me l'a appris, je Le connais! » Cela, c'est la science (discursive), - c'est revenir à la prescience; or la prescience est distincte de l'essence1; et si elle s'en écarte, comment la comprendre? — 11° Celui qui dit « Je Le connais, tel qu'Il S'est décrit! » C'est se suffire de la Tradition sans contact direct. — 12° Celui qui dit « Je Le connais, par doubles définitions! »; l'objet à connaître est chose unique (simple), - qui ne souffre ni localisation, ni sectionnement. - 13° Celui qui dit « l'Objet connu Se connaît Lui-même! » c'est avouer que le Sage reste lié (conditionné) par le fait de sa différence même (d'avec son objet), tandis que l'objet (à la fois sujet et objet) ne cesse de Se connattre en soil - ... 18º Celui qui dit « Je Le connais, dans Sa réalité | » place en cela son « être » plus haut que l'Etre qu'il dit connattre, - car celui qui connatt une chose dans sa réalité la dépasse en puissance, parce qu'il la connaît ».

Cette dialectique serrée détruit ainsi un certain nombre de thèses alors célèbres. Le sixième article vise la thèse hanbalite de l'identité de Dieu avec ses noms révélés dans le Qorân³ et déblaye le terrain pour la croyance au « nom ineffable » (ism a'zam). Le septième détruit l'hypothèse que « Hoûwa » peut être un nom de Dieu, et prépare à la doctrine du « Hoûwa hoûwa ». Le huitième est une application du « tanzth » cfr. suprà, p. 103). Le neuvième, dirigé contre une thèse traditionnellement attribuée au khalife Aboû Bakr³, prépare la

^{. 1.} Cfr. suprà p. 153.

Cfr. al Ktlant, Ghonyah..., I, 54, où sont données les thèses d'Ibn Hanbal.

^{3.} Cfr. Qoshayrf, éd. Anşârf, IV, 148: Ibn 'Arabi, Futoulhât..., III, 149; Shahrastânf, éd. 1317, II, 111-112.

condamnation du relativisme (article suivant). Le dixième est analysé plus loin. Le onzième plaide pour l'expérimentation mystique contre le formalisme traditionnel des écoles (cfr. discussion d'al Hallâj et d'al Nahrjoûrî à la Mekke). Le douzième vise comme insuffisante et purement négative la lhéorie contemporaine d'Aboû Sa'îd al Kharraz² que « Dieu pouvait être défini comme étant le seul objet de connaissance unissant simultanément deux aspects contradictoires (dhaddayn): « premier, dernier, caché, apparent... » — Le treizième conclut à la nécessité d'une « consommation du sujet eu son objet » pour qu'il y ait connaissance parfaite, sans résoudre l'objection de « holoûl» et d' « intizâj ».

k-10°.

« ...La prescience laisse de côté l'essence ». Al Hallâj, convaincu du relativisme des sciences, a exprimé nettement la supériorité de la sagesse (ma'rifah == gnose) sur la science discursive ('ilm). L'antinomie « 'ilm-ma'rifah » était alors envisagée de façon différente par d'autres soûfis. Car, par suite du caractère « scripturaire » et « textuel » de l'Islâm³, le mot « science » englobe à la fois l'ensemble des connaissances objectives rationnelles et les prescriptions de la Loi, la forme écrite du Qorân, qui est l'essence de la religion selon le sunnisme pur. Aussi les plus prudents des soûfis, au rebours d'al Hallâj, proclamaient avec al Jonayd († 298/910) la supériorité de l' « 'ilm » sur la « ma'rifah » 4 :

^{1.} In Akhbar at Hallaj, ms. Londres 888 ff. 3406-3416.

^{2.} Cfr. ap. Ibn 'Arabi, Forods..., éd. 1891, pp. 94-95; adoptés dans les « 'aqidah » d'al Hallûj comme exprimant le « tanzih » préliminaire.

Gfr. le fameux hadith sur « l'encre des savants, qui pèse plus que les larmes des saints et que le sang des martyres! » attribué, ce qui surprend, à Hasan Basri par al Ghazáli (thyd., I. 6).

^{4.} Baqit, I. v. in Qor. XLVII, 21; — comp. Kitab al methag d'al Jonayd (Opusc., ms. cit., vi).

قال التجنيد « العِلْم ارفع من المعرفة و اتم و اشمل و اكمل ' تسمى الله ببالطُّم و لم تستى بالطُّم و لم تستى ببالطُّم و لم تستى ببالمعرفة ' و قال « و المدنين أُرتُّوا الطِّم درجاتِ » (Qor. LVIII, 12) ثمّ لمّا خاطَب النبي صَلَّم خاطبه بباتم الاوصائى و اكملها و المملها للخيزات فقال « فاعلم أنّه لا اله آلا الله » (Qor. XLVII, 21) و لم يقل « فاعرف » لانّ الانسان قد يعرف الشيء و لا تحيط به عِلْماً فقد عَرفهُ »

La solution d'al Hallâj était une conséquence de son attitude dans la controverse sur l' « 'aql », la raison. Al Kalâbâḍt, l'élève du ḥallâjiyen Fâris-ibn-Îsă, donne comme interprétant l'opinion commune de ses mattres sur la raison la sentence suivante d'Ibn 'Atà, l'ami d'al Hallâji:

قَـالَ ابن ها « العَقْل آلة للعبوديّة ، لا للإشراق على الربوبيّة »

« La raison est l'outil de travail de notre servage (de créatures), — elle n'illumine pas le divin ». Aussi qu'arrive-t-il, si la raison entreprend de pénétrer l'essence divine, ce pour quoi elle n'est point faite? Sahl al Tostart († 283/896), le premier maître d'al Ḥallāj, l'expliquait déjà en termes énergiques 3:

« ستل (سهل) عن العقل قال فُو الكافية سعرة ، انّ العقل اذا لم يصرف في ذات الله صار اهدا مَدرًا الله عزّ رجلٌ »

« La raison, c'est cette bonne santé (de l'esprit) qui est capable de le rendre malade! (Comment cela?) Oui, parce

^{1.} In ta'arrof à la suite de la sentence (443-a-120).

^{2.} Ap. Aboû al Qâsim al Şaqalî († vers 390/999) Kitâb al sharê... min kalâm Sahl, ms. Köpr. 727, chap. V, in fine ». — Livre écrit à Qayrawân d'après al Nahâwandî et son choix du livre des « mille sentences » de Sahl directement recueillies par Aboû al Basan Ibn Sâlim, le fondateur des Sâlimiyah.

que, lorsque la raison [s'aperçoit qu'elle] ne peut se muer en l'essence divine, elle devient haineuse et hait Dieu... ». C'est ce qu'al Hallâj exprime à son tour en deux vers souvent cités : (())

« Celui qui, pour rechercher Dieu, prend la Raison comme guide, — se voit « lâché »² (par elle) dans une perplexité où il lui faut s'ébattre. Sa conscience intime se trouble dans l'équivoque, — et il finit par se demander, ébloui « Est-ce Lui? » — Ce n'est que deux siècles plus târd que l'éclectisme des soûfis monistes combinera la conception grecque de la primauté de la Raison ('aql) avec les données expérimentales soûfies sur l'Esprit (roût).

Ailleurs, al Hallaj se sert d'une curieuse méthode d'élimination pour épurer l'idée de « ma'rifah » de toute idée de science ('ilm): toutes les sciences se réduisent à la science du Qorân, qui se réduit à la science des lettres isolées, — qui se réduit à la science du « lam-alif » (le « Non1 » négation absolue), — qui se réduit à la science du Point primordial (al nogtah al astlyah), qui se réduit à la Sagesse (Ma'rifat), science de la « mashtyah », — qui réside dans l'abime du « Lui » divin.

Cette théorie de la nogtah asliyah est remarquable, — car elle coïncide avec la « nekuda rishuna », point primor-

Ap. al Kalâbâdî, ta'arrof (443-a-42°). — Dans un autre fragment en prose (id. 443-a-47°) al Hallâj reprend et précise cette idée.

^{2.} Comme le bélail au pâturage.

^{3.} Ap. al Solami tafstr in Gor. VII, 1, etc. — Gfr. texts d'al Ḥallāj, in ms. Londres, 888, 1 336, contenant la phrase ما المهدو و السير طريقتان الى الله و السير طريقتان الى Solaymaniyah, 1028, XXV, f. 11.

^{4.} Placées en tête de certaines sourates.

dial » de la Qabalah juive1, - et le « khå » des philosophes sanscrits étudiés par al Biroûnts.

X1-14º.

« baydhå... sawdå. — » Cir. le texte évangélique Matth. V. 36.

X1-15°.

Oalb : le cœur. - Le langage mystique unit sous ce mot deux données : matérielle, le viscère, le « morceau de chair » comme dit ici al Hallaj (modhghah jawfaniyah), -- et surnaturelle, le « point d'impact du regard divin », mavodhi' nazar al Hagg¹. Selon les soufis, le cœur de chair, cet organe régulateur et enregistreur des variations de la tonalité générale de l'organisme, (équilibrateur nous le savons, du rythme circulatoire du sang qui maintient constante la température vitale), - ce muscle creux et insensible est aussi l'organe de la contemplation*; el, dans l'extase, il y a emprise divine directe sur la pulsation vitale (ralentissement cardiaque). Il est très digne de remarque que, dans la littérature arabe qui situe généralement le contre-coup des émotions dans le foie et la bile. - seuls, les auteurs mystiques ont parlé du cœur. Ainsi s'est constituée leur « science expérimentale des cœurs » 'ilm al goloûb*, sur des prémisses dialectiques posées par divers mo'tazilah : Aboù al Hodayl (farq, 110), Ibn Ḥāytṭ (farg, 256), Ashwart et Foûit; et par Ibn al Rawandt (cfr. shāmil. ms. cit., fo 14").

^{1.} Références in Etheridge Hebrew literature. London, 1856, p. 319.

^{2.} Tarikh al Hind, texte p. 169, Irad. I, 333. Voici ce qu'il dit du « als » :

 [«] النقطة 'عنوا بها العِلّة الاولى العالية على جميع الموجودات « c'est » 3. Al Hallaj et Faris, ap. Solami tafete in Qor. XXXIII, 72, etc.; comp.

Ghazalf, ihyd..., III, 11.

^{4.} Cfr. la critique du malékite Tortoshî (+520/1126) sur al Ghazâlî : « ... il s'écarta de la route des ulémas, ... il s'occupa des maîtres en la « science des cœurs » ... » (ap. Sallâmî, Badd.... II, 355).

X1-22°.

Ce passage, qui décrit l'état final du Sage en termes volontairement obscurs, doit être rapproché de e-35°-39°. Mais ici nous n'avons plus le secours du commentaire. Le mot « عني تواجك (بالترحيد) » rappelle le mot du Shiblt « (المسقها فاقد من تواجك (المسقها فاقد » « د فهر فاقد « celui qui trouve sa joie dans le « tawhid », se perd lui-même ».

X1-23°

« La Sagesse n'est semblable qu'à Elle-même, — Dieu n'est semblable qu'à Lui-même, — et cependant Elle est semblable à Lui, II est semblable à Elle... Elle n'est pas Lui, II n'est pas Elle, — et cependaut il n'y a de Lui qu'Elle, et d'Elle que Lui, — il n'y a d'Elle que Lui ! il n'y a de Lui que Lui ! . Ce passage, où al Ḥallâj affirme l'identité, en dernière analyse, de la Sagesse et de Dieu, — paraît construit pour être récité comme un « dikr » (lilanie) 3: «Lâ Hoûwa illâ Hya!».

X1-250.

« Le Créateur demeure le Créateur, — et la création est la création ». Telle est l'ultime différence que l'union transformante et la « défication » la plus parfaite ne sauraient effacer, puisqu'elle est le signe de l'amour* : al Ḥallaj le dit ailleurs avec netteté*:

In Qoshayri Rivâlah, éd. Anşâri, IV, 49-50.

C'est peut-être de là que dérive l'observation sur le « dikr » des Hallâjtyah, consistant à répéter « Lah Hou, Lah Ha, Lah Hi » (in Le Châtelier, Confréries musulmanes du Hedjaz, 1887, p. 33, n. 1; source inconnue).

^{3.} Manifesté par la création de la « násoût » de Dieu, le « hoûwa hoûwa », ostension du secret de l'amour divin seion al Hallâj (cfr. »uprà p. 430).

Ap. Ibn Dihdar Fani († 1016/1607) « Shark Khotbat al bayán », ms. Ind. Off. Pers. 1922, 6 207».

« (Au terme de la sainteté) il n'existe plus, entre Dieu et nous, que deux caractères différentiels : le fait que c'est de Lui que vient notre existence, — et en Lui que subsiste notre substance. »

En d'autres fragments très remarquables, — al Ḥallāj note expressément qu'il ne s'agit pas d'admettre un mélange, une fusion, une inclusion illogique et irréalisable de l'Absolu divin dans notre contingence, — de la divinité (ilâhtyah) avec notre chair (basbartyah); le mot même de holoûl, « infusion » que nous avons employé jusqu'ici par approximation trahit sa vraie pensée s; selon ses termes stricts, Dieu anéantit littéralement, dans les créatures qu'il sanctifie, — leurs attributs de créatures, — pour les ressusciter pourvus de Ses propres attributs divins s; c'est « l'essentialisation », tajawhor d', du saint enfin personnalisé, par un miracle de la grâce,

« Tel qu'en lui-même, enfin, l'éternité le change ».

^{1.} Ms. Solaymantyah, 1028, XXV, ff. 10-11.

Al Halláj l'écarte, en un fragment conservé ap. al Solamf, tafsir, în Qor. LVII, 3 (in fine). Ja far Şâdiq l'admettait (Baqit, tafsir, f° 265b).

^{3.} Ap. al Solami, tafsir, in Qor. XXX, 45.

^{4.} Le mot est d'al Jildaki.

^{5,} S. Mallarmé, Le tombeau d'Edgar Poe.

CONCLUSION

Le texte qui nous explique le mieux la doctrine de la sanctification hallâjiyenne, c'est la « prière qu'al Hallâj récita en prison », la veille de son supplice : le lundi 25 mars 922 (23 doû al qa'dah 309). Peu de textes qui soient plus sûrement contemporains, et dont la multiplicité des recensions conservées nous atteste davantage l'importance :

sane d'Al Baqii in E. - Traduction per-« Shathtydt » .. وزفي الإرض الة من شانك ، الدى في السماء الـ D. - Recension d'Ibn al Haddåd al Misrî selon كلوذ وبسنا مؤتك نستعمي لتبدى ما ئبت لتبدى ما شثث مِن قوانت المدى فى هوانت المدى فى هانت المدى فى هوانتُ المدى فى الله المدى فى الموانتُ المدى فى السماء المرش المداء المدى فى السماء المرش المدى فى السماء المرش فى الله فى ا 1 نعس بشوامدك ms. Berlin 34924. و بسنا عرَّتك تستحدي لى تخريس إلة، 1. أيمن بشواعدك تلود الكان C. — Recension d'Ibn al Haddåd al Mişrî selon ms. Londres 8884. 1. Fo 334ab. هيت رس شانک و شيت من شانکد مفيتكئ ، و ممترر الصور يا مُن ذلّتُ له المجواهر بسنا مزَّنك لتبدي ما كسمًا مزَّنك للبدا ما وانعقدت بأمرة أحمن شواهدك نلوذ B. - Recension de Hamd-ibn al Hallaji selon Ibn Båkodysh '. .8 يا مُدهّر الدمور و سجدت له الامراض 1. In a biddyal hal al .1 نحس شوامدك فلود و مشيشكف ا A. - Recension d'Abort al Hadid al Mişri se-1. In al Khatth tarthh lon al Solamf".

4. Ms. cit. Fo 163a-b.

I. Fo 42b

Halldy wa mindyatoho » ms. cit. soprà p. kvi) reprod. ap. al Dahabí, drith at Islam, sub anno 309.

Baghadd ms. Köpr. 1025 (vocalisé) (K), Azhar (A), Hakim Oghii "Ali pasha (BO).

闰

مثل تجلّلك في مشيمك محيّل صورة و لا ه تجد كما تشاء . ه تجالي كما تشاء مثر العبايك في مشيتك المحورة و لا مورة

تجليك في مشيتك خَوْمُسُن الصورة

. 4 تتجلِّي لا تشاء ا مثل

لاعُسن الصورة او في نسخة « مثل تجليك في مفيتكف كآعُسن الصورة »] ،

الناطقة بالعلم والبييان و التدرة و البيطان ' 3. والصورة فيما الروح
 3. والصورة فيما الروح
 4. الناطقة بالعلم والبيان
 4. القدرة والبرهان
 4. والقدرة والبرهان

.6 والصورة هي الووع الناطقة التي أشردتة بالطم واليان والقدرة، ه مم أوصرت الى عاهكم في ذاتك

و القَمْرَةِ، 6. فُسَّ قَمْرِتُ، الى شاهِدِرُكَ الْاَمْنِيُ فِي ذاتكِ الْهُوكِيُّ،

. ارمدن : 40 – 2. 3. السادية room = 3. 840 : 3.

5 والصورة فيها الروح الناطقة بالعِلم والييان

و أظهرتني عدد عقيب كرائي ، و دموت الى

> عقيب كرّاتي ، وَدَعُونَ الى، ذاتى بذاتى،

معلت بذاتي، مند

۸ 7 کیف انٹ اذا

ذاتي بذاتي ا

.8 وأبديث هقائق .8 وأبديث حقائق

طومي ومعجزاتي .

ملومي و **معجزا**تي '

.9 مارِمدُا في معارجي .9 مارِمدُا في مدرُجي

الى مروش أزليّاتي ا

الى مروش أراياتهني ،

4. HO : ين (sic). 5. Mq. copie A.

Nors: Ce texte figure dans un récit des derniers moments d'al Hallâj dû à son « khâdim » Ibrahtm ibn-Fâtik ⁴, qui avait été emprisonné avec lui. Cet Ibn Fâtik est un soûft connu ⁸, et si d'autres récits portant son nom et relatifs à al Hallâj peuvent être discutés ⁸, celui qui nous occupe est sûrement contemporain, puisqu'il fut publié par le grand qâdht Ibn al Haddâd al Misrî, qui mourut en 345/956 ⁴, possesseur d'une haute réputation à la fois dans les milieux juridiques shâfi ites, et dans les milieux soûfts.

Voici la traduction:

« Nous voici: c'est en Tes Témoins qu'il nous faut chercher le refuge, et dans la splendeur de Ta gloire la clarté, pour que Tu fasses paraître (enfin) ce que Tu as voulu de Ta puissance et de Ton décret! Car c'est Toi qui es au ciel le Dieu, et sur terre le Dieu 1 O Toi qui rayonnes (à travers l'univers)

 Ḥamd, fils d'al Ḥailāj, le dit positivement dans l'introduction du récit publié par Ibn Bâkoûyeh (in biddyah).

2. Abot al Fâtik Ibrahîm al Baghdâdî ibn Fâtik-ibn-Sa'id: flis d'un shaykh syrien de Bayt al Maqdis (Jérusalem) (selon Harawi « tabaqdi... » cfr. 4059-a-27°). « Râwi » admis par al Qoshayri (Risdiah, éd. Anşârî, IV, 4, 97). Il ne faut pas le confondre, comme cela s'est fait, avec son frère Aboû al 'Abbâs Ahmad, surnommé al Razzâz (Jâmî, Nafahdi..., 170).

8. Ap. Akhôdr al Halidj. Tandis que l'isnâd de la récension qu'al Khath a empruntée à al Solamî comprend comme unique intermédiaire entre al Solamî et al Mişrî un juriste shân'îte autorisé Aboû Bakr Mohammad ibn al Qafill al Shâshî, mort en 365/975 (Hájj Khalifah, éd. Flüegel, II, 639; III, 413).

4. Aboû Bakr Mohammad ibn Ahmad al Kinânî al Mişrî, surnommé «Ibn al Haddâd» et « Aboû al Haddû »; né en 264/877 mort en 345/986; juriste, disciple d'al Tabarî, pois shâû'ile, écrivit le Kitâb al forvû'; il était répandu dans les milieux soûlîs (cfr. Ibn Khallikân, éd, Boulâq, 1859, I, 163; Fiñrist, I, 235; Ibn Taghribirdî Nojvâm..., II, 340-341; al Qoshayrî, IV. 12, 184; Iâmî Nafahât..., éd. Lees, 240). Il fui effectivement grand qâdihî d'Égypte en 322-324, 324-335 et 333-334 (cfr. Al Kindî, Histoire des qâdhîs d'Égypte, éd. Gotthell, 156, 457, 159, 164).

5. Théoris du « Shâhid », cfr. p. 140.

6. La récension B ajoute ici « O Toi qui a déroulé le temps et façonné l'espace, — devant qui s'humilient les substances et se prosternent les accidents, — par qui se cohèrent les corps et sur qui se modèlent les lois! ». tout ainsi que Tu l'as voulu, comme au jour où Tu as pris pour rayonner, suivant Ton décret, la « Plus Belle Forme » (l'humaine)¹; Forme qui contenait² alors l'Esprit, seul à Te témoigner par la science, l'éloquence et la liberté!

- « Depuis, c'est (moi,) ton Témoin actuel, que Tu as investi de l'essentielle personnalité ¹! Et, tout ainsi que Toi, autrefois, Tu élis mon essence pour qu'elle Te représente (parmi les hommes), quand, grâce après grâce, Tu en vins à faire reconnaître (et proclamer) mon essence comme l'Essence suprême ⁴, et que moi je faisais voir les réalités de mes connaissances et de mes miracles, et que je m'élevais, dans mes « Ascensions », jusqu'aux trônes de mes prééternités, d'où j'ai prononcé le mot créateur de mes créations ⁸:
- « De même, maintenant, me voici, moi, (encore à Ta disposition), — pour être exposé en public, exécuté, mis au gibet, brûlé, — mes cendres livrées aux vents et aux courants.
- « Car, en vérité, un seul grain de (mes cendres) cet aloès⁶, qui va brûler pour Toi, assure au temple futur de mes apothéoses⁷ une base plus grande que les plus grandes montagues! ».
 - Les antithèses rythmées de cette prière, qui, devant les

i. En Adam, efr. Qor. XCV, 4.

^{2,} B : qui était ... cfr. al Kharraz, l. c. suprà, p. 132.

^{3.} Le « Hoùwa hoùwa », le pouvoir de dire « il », au nom de Dieu.

Allusion au mot « Ana al Haqql » (note 2, d'al Baqli, p. 205).
 Du point de vue de son existence surnaturelle, en tant que définé (Ana al Haqq), al Hallaj peut considérer son existence naturelle (en tant qu'homme), comme étant sa propre « créatiou », « barrlyah » (note 4, d'al

Baqlf, p. 205).

6. Sub rad. و الأنجوم ، العودُ الذّي يُتَاجَّرُ بِدِه ، : " و الأنجوم ، العودُ الذّي الذّي ... ». « (Lisán al 'Arab, éd. 1300, ff, 198). Le mot est employé dans un badth sur la chute d'Adam hors du Paradis (cfr. lbn al Athtr, Gharth al Hadith, s, v.).

^{7.} Mon corps ressuscité, transfiguré, glorieux.

splendeurs prééternelles du « Roûh », — relie si étroitement les grâces de l'élection aux rigueurs d'un très prochain supplice, — évoque comme un écho des paroles dites in supremae nocte coenae, avant la Croix, selon l'Évangile de saint Jean « Καὶ νῦν δόξασὸν με, Σὰ Πάτερ, παρὰ σεαντῷ τῷ δόξη ἡ εἶχον, πρὸ τοδὲ τὸν κόσμον εἶναι, παρά Σοι » ¹.

 Ioan. XVII, 5. Comp. S. Paul, Ephes., I, 4: « Καθώς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταδολῆς κόσμου, εἶτ' ἡμᾶς ἀγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπη».

INDEX GÉNÉRAL

DE L'INTRODUCTION, DU COMMENTAIRE, DES OBSERVATIONS ET DES NOTES

I. - TABLE DES NOMS (*)

(* Les œuvres sont en italiques. - Az et Azoù sont classés au rang du nom qu'ils précèdent.)

Adam, xii, xviii, xxiv, 5, 88-92, 94, 96, 98, 106, 129, 130, 131, 170, 171, 181, 186, 207. Akhbdr al Halldj, xvi, 133, 148, 177, 194, 206. Alexandre d'Aphrodisias, 137, 'Ali, 103, 159. Aloúsi (Mahmoûd), xxrv. Aloûsî (No'man), 178, 183. Amedroz, xv. 'Amtr-ibn Qays, 89. Anaxagore, 137. Anşârî, 141. Anselme (S.), 137. Aqta' (Aboû Ya'qoûb), rv. Aristote, 137. Ash'arl, 136, 145, 152-155, 160, 171, 173, 128. Ashwari, 197. Asin, 162, 219. 'Attar, 111, x1x, 149, 170, 176, 178, Averroès (voir Ibn Roshd). 'Awdrif al ma'drif: voir Sohrawardl ('Omar),

Awsdf al ashrdf: voir Toust. 'Asasil, xvm, xxm, 6, 96, 184. 'Azâzyayii, 90. Azdt (Aboû 'Omar), V.

Baghdådt (Abd al Qåhir), III, xxIV, 97, 145, 151, 159, 171, 172, 174, (Majd al Din), 178, Babjah : voir Shattanawft. aboû Bakr, 2, 105, 193. Bakrt, 146. Balkhi, 135. Bandanîjî (Îsă al), 182. Bāqilānī, 94, 153, 155, 173. Baqii (Rouzbahan al), II, III, VIII,... XIX, XXII, 1, 43, 79-108, 127-129, 132, 134, 136, 142, 146, 148, 151, 153, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 173, 175, 176, 178, 184, 185, 194, 199, 207. Bashshår, 172. Başrl (Hasan), 152, 153, 155, 163. Băținiyah, 155. Bayan ibn Sam'an, 171.

Baydhawl (ibn 'Aşim), xvi,

Beniocasa (Orsola), 175.
biddyab, xvi (voir Iba Bākodyeh).
Birodai, II., II., 132, 135, 136, 149, 197.
Bisjāmī (Aboh Yazla), 85, 136, 176177,
Biochet, 166.
Bokhāri, 178.
Boibai Nāmab: voir "Atjār.
Bouān, 161.
Bonānī (Thābit), xviii.
Botidm al ma"rijab, viii, xii, xiii. xiv,
7, 69-78, 105.
Bostānī (Borsol, 177.

.

cheikhisme, 149.

Daholi, vr. 170.

Danon, 191.

Daoowahi, 173.

Daqda: 133, 136, 156.

dayl idribh Bughidd: 1 voir Ibn al Naijār.

Daylanti, 130.

ddyrat al ma'drif: voir Bostani,

Dhirâr, 152.

Dieterici, 131, 134, 174.

— cfr. Farabi.

— cfr. Thiologie...

Dimishqi (Abod 'Amr), 162. dimda ash'dr mondjdt, 111. — shams al haqdyq, 178. Doutté, 174, 191. Dozy, 108. 138

Druses, 138, 139, 150, 164, 166, 185.

Epist. Pauli, 148, 154, 170, 208. Etheridge, 197. Evangelium Joannis, 80, 208. — Matthaui, 186, 197.

Páni, 198. Pánsoúri, 179. Párábi, 142, 149, 174 Grörer, 184.
gbarth al badth: voir lbn al Athtr.
gbarth al badth: voir libn al Athtr.
gbdyst al soroter: voir Jildald.
Ghazall, XIV, 93, 110, 126, 127, 131,
136, 177, 179, 182, 194, 197,
gbonyab... voir Killant.
Gibb, 178.
Goldather, XI, 13, 49, 110, 150, 165,
219.
Goldather, i-rdz: voir Shābistārl.
Gorgānt, 126.
Graf, 131.

hadith, 81, 83, 93, 94, 98, 100, 105, 109.
Hadhraud, VI.
Hháiz, 178.
Haji Khalifah, VII, 142, 206.
hail al romoda, 178.

— cfr. Hosayn-ibn-Manşodr. Ḥamawl, 140. Ḥamd, v, v1, 206. Ḥamid-ibn al 'Abbās, v, x111. hd msm al gidam, x, 173.

Hallaj, passim.

Hanbalites, 128, 152, 153, 155, 189. Hanefites, 151-153. Aboù Hanifah, 171. Harawi, 11, 94, 133, 138, 151, 174.

INDEX GENERAL Z11				
Hariryah, 130. Harimann (M.), 219. aboù Hāshim, 752. Hāshimi, XI. batk al astdr: voir Nābolosi. Henoch, 184, Hildi Nāmeb, III. Himsh, 174. Hishām-ibn al Ḥakam, 152. aboù al Hodayi, 197. Hojwiri, II, XVIII, XIX, XX, 79, 136. 139, 163, 168, 185. Holumādīyah, 171. Ḥolwāni, 148. Horayfish Makki, IV. Hosayn (vide Hallāj).	The HAyir (Alumad). 161, 197.			
Ibils, X, XII, XVIII, XXII, XXIII, XXIV, 5, 6, 88-94, 96-99, 128, 169, 171, 172, 184, 185, 1bn 'Abbas, 142. — Abi Abi Ashayr, 132. — Abi Ashi, III. III. — 'Adil, 131. — 'Arabi, III. III, XXI, 79, 85, 93, 128, 137, 139-146, 150, 151, 153, 157, 158, 161, 166, 167, 169, 170, 173, 174, 179, 182-184, 191, 193, 194. — 'Ath, III, III. 133, 154, 156, 159, 171, 186, 189 195. — al Athir, 207. — Babrayebe, 132, 154, 155. — Barrajān, 126, 153. — Bishr, V. — al Da'1, 71, 73, 129, 131, 136, 151, 177.	- al Qártip, 174. - al Rawandi, 142, 197. - Roshd (Averroea), 150. - (+ 520/1126), 156. - Salim, XIII, XIV, 146, 147, 195. - Sam'oùn, XV. - Sawdagin, 151. - Shabbb, 172. - Shabbb, 172. - Shabbb, 179. - Sina (Avicenne), 137. - Taghrithirdi, 206. - Taymiyah, IV, 130, 162, 178 183. - Wasi', 89. - Zaoil, XIII, 155. - Zaydoùn, XXI. ilph'olodim al din: voir Ghazalit, XIV, 177, 187. 'Ijfl, 161. ikhvoða al safd (rasdyl), 131, 134. Imamites, 135, 152, 155, 156, 160. instra al kdmil (al): voir Jitt. Işfahānt (ibn Dāodòd), v. Isfarhānt (ibn Dāodòd), v.			
 al Dobayth!, 134. al Făridh ("Omar), 132, 139, 146. Fătik (Ibrahîm), 130, 133, 148 206. Gebirol (Salomon), 150. Hanbal (Aḥmad), 129, 136, 153, 193. 	Israfil, 90, 134. Işrakhrt, 135, 161. ilhdf al sidah : voir Sayyid Mortadhā, i'ripaddat ai indaniyah (al) : voir lbn Bâboûyelı, 'Iyadh, 179.			

Tabarti, xxm. Ja'far Sådig, 126, 151, 153, 159, 164, 165, 199, Jahmites, 156. Tákous Kordi, I. jald al 'aynayn ; voir Aloûsî (N.). Jami, II, VII, XV, 133, 178, 206, idmi 'al anwdr : voir Bandantit. Iean de Saint-Samson, 132. Jésus ('Ish), 96, 130, 143, 154, 161, lildaki, 1V, XXII, 178, 199. Illi ('Abd al Karim), xxIII, 140, 174, Jobbat (aboû 'All), 145, 152, 154. Jonayd, 1v, v, vi, xviii, 94, 103, 151, 152, 154, 156, 157-158, 168, 173, 175, 185, 194. Jorjáni, 79.

.

'Ka'bi (ibn Khamis al), 161, 163, 175, - (aboû al Qâsim), 145. Kalabadi, ir, xiii, xix, 83, 89, 110, 147, 151, 155, 161, 165, 167, 168, 169, 189-191, 194-196. Kalbi (+ 246/860), 129, Kalimat al tasawwof, XVIII. Kamálpásházádeh, 150. Kashf al hojob : voir : Ibn 'Arabi. al mahjoùb : voir Hojwirt. Kāshī, 79, 167. Kāsbifi, 170. Kasirq1, 95, 178. Kattant, 156. Kawrani, xxrv. Kayyal, 149. Khalidi, 174. Khārijites, 97, 154. Kharkoùshî, 89, 133. Kharraz (aboû Sa'id), 132, 146, 171, 194, 207. Khalam al awliyd, xv. Khanb, vi, xiii, 134, 136, 170. Khawwas, v. Khayyâţ, 145, 172, Khidhr, 93.

Khorqant, 176, 177. Khoûbmaslhîs, 154. Kibrit al ahmar (al) : voir Sha rawi. Kilânî ('Abd al Qâdir), 93, 126, 131, 138, 146, 154, 159, 164, 165, 170, 172, 179, 180-182, 193. Kindî (famille des), 174, 186, - (Égypte), 206. Kirâmîyah, 139, 151, 154. Kırmânî, m. 167. Kitáb al madhnoûn..., 182. - ild Manbijl : voir Ibn Taymiyah, - al nocat, 185; voir : Druses. - al goth : voir Ibn 'Arabl, - al sayboûr (voir table II). - al shamil, 151. - al sharh (Sahl).

K.

Låri, 133.
Lajdyf al ishårdi.. xvII.
Le Châtelier (A.), 198.
Lisán al 'arab, 185, 207.
Littré, 166.
Lulle, 166.

.

ma'drij al sdlikin : voir Ghazālī. Macdonald (D.), 175. Maghribi (Aboû 'Othman), 127, 161, 163, 164, 171, Mahallâti, IV. maidlis al moilminin : voir Shoùshtari. Makki ('Amr al), rv, 127. - (aboû Tâlib al), xīv, xvīīī, 126, 133, 146, 147, 151, 153, 163, 165, 107. Målini, 161. Mallarmé, 100. al Mandr, 135. Manichéens, 131, 149. mantia al tayr : voir 'Anar, Maqdisi ('Izz al Din), m, xvm, xx1, 89, 130, 146, 178. maqşad al asnā (al) : voir Ghazālī, Marie (Maryam), 160.

masdyl okhrawlyah (ajwibah... fl), 136. Masioùdi, ISI, ISO, mathnawl-i-ma'nawl: voir Roumt (1.). Mátoridi, 151, 152, mawdaif, XXII. mishkdt al anwdr ; voir Ghazâlt. Misri (ibn al Haddad), 187, 206, - (ibn Ahmad), 187. Mo'ammir, 145. Mofawwidhah, 159. Mohammad, x1, 2-5, 80, 83, 85-89, 126, 128, 140, 154, 158, 159-161, 182. Mohasibi, 152, 157. Moïse (Moûsā), 3, 5, 81, 90 91, 93, 134, 161, 163, 165, 181. Mojahid, 142. mongid min al dhaldl (al), XIV. moqaddamab ; voir Ibn Khaldoun, Mordar, 151, 154. Morjites (Morjlysh), 153, 154, 171, morotij al dabab : voir Mas'oùdi. Mosaffar Sibti, 1v. 182. mosdmardt : voir Ibn 'Arabt. Moslim, 167. Mo'tazilah, 97, 128, 151-154, 185, 187.

N

nafahdt al ons.., II, VII, voir Jami.

Nabolost, 139, 146, 167.

Nahawandi, 195.
Nahrjoùri. v, 194.
nashunat al moddm. : voir Aloùsi.
ndsibat..., 178.
Nashuni, 178.
Nashudii. 137.
Nawbakhit, 154.
Nažban, 137, 145.
nažm al solodik, 139.
Nicholson, xvin, xix, 79, 108, 136, 163, 163, 219.
nojohm al Zahrab (al), 206.
Nosayris, 138, 139, 159, 168.

-

'olohm al baqdyq, 141.
'Omar, 81, xx.
Oshuānt (al), v.
Otholoijiyd (cfr. « thiologie... »).

Patanjali, 132, 136. Probst, 178.

Qabidh, 154.

•

Qabale (Qabalah), 149, 197.

Qadiriyan, 180. Qahtabi, 167. Qalânist, 128. Qennåd, 171. Qart, 170, 178, Qaşşâr, 182. al qawl al sadid ..., m. Qayşarî (Dâoûd), 130, 167. Qazwini (aboû Yoûsof) ni, 177. Qorda, XI, XII, XVII, XX. 1, 2, 4, 80-81, 83, 88, 91-95, 98, 99, 105-107, 144, 146, 155, 158, 163, 166, 173, 180, 181, 186, 190, 207. - voir table, p. 109. Qoshayri, II, XVII, XVIII, 103, 110, 43, 127, 141. 167, 170, 171, 173, 175, 189, 193, 198, 206. Qostds (al), 159. Qoût al qoloûb : voir Makkî (aboû Talib), x, xrv, 93, 126, 133; 146, 147, 151, 153, 154, 155, 171, 172.

18

Råzt (Fakhr al Din), 165.

— (Moḥammad-ibn Zakaryā), 149.
— (aboā al Qāsim), 153.
— (Yotsof), 185.
Razaža, 206.
Revus de l'Histoire des Religions, 1, VII, XIII, 184.

sharh al shifd : voir Qàri,
— al jawdsin, vm, 79-108.

shathiydt, 11, VII, XIX, 1, 2, 3, 79-108,

Shiblt, 111, XXIII, 136, 146, 174, 198.

Shashi, 206.

Shi'ah, 154.

176-177178.

Shattanawii, 180.

Shoùshtari, 177.

de Slane. 147.

173.

Sibt Ibn al Jawai, 1.11.

Snouck Hurgronje, 179. Sohrawardt (*Omar), 138, 178, 187.

Revus du Monde Musulman, 149.
Rieu, vit, 9.
Riules, 179.
risdlat al Ddodusdní (voir ce nom).
— al Kindi (id.).
— al Qoshayri (id.).
— fi al safar : voir Baghdád (Majd al Din).
riwdytt ishablystt, III.
rontota, al ldhodtlyab (al), 177.
Rodmi (Ahmad), 178.
— (Jall al Din), 166, 173, 178.

Såbî (Hilål, fragments, éd, Amedroz), 11. Safadl, xxr. Sahl Tostari, IV. XIII, 85, 93, 151, 152, 153, 154, 157, 169, 195. Sålimiyah, x, x111, 93, 126, 131, 136, 138, 146, 151, 153, 154, 155, 159, 164, 169, 172, 176. Sallâmî (= Shokrî Aloûsî), 197. Samnant, 170, 178. Sagalt, 195. Sarrai (aboû Bakr), 185. - (abon Nasr), 182. Satan (cfr. Iblis), 97, 105, 170, 184. Saydaláni, 139. Sayvári, 146, 159, 164. Sayyid Mortadha, 162, 179. Seybold, 150, 166, 185. Shâbistârî, 178, shadd al izar, VIII. Sh4fi't, 161. Shahrastani, 142, 145, 147, 151, 154, 158, 171, 172, 193. Shahrazoûrî, 177. Shdmil: voir Kitab, 154. Sha'rawi, x, xm, xvni, x, 89, 133, 151. 154, 163, 168, 173, 178, 187, sharh al arba'ta : woir Roumi (A.). - bal al awliyd : voir Maqdist, - khotbat al baydn, 198,

- Kitáb al hojob : voir Qayşarl.

- al mawdqif, xxn.

(d'Alep), II, VII, XVIII, XIV, TTI Solami, x, xm, xt, 110, 127, 129, 130, 133, 136, 137, 141, 146, 148, 151, 155, 159, 160, 163, 168, 171, 174, 175, 176, 186, 187, 189, 190, 196, 197, 199, 206. Soult (abou Bakr), 155. Sowaydi, 166. ta'arrof: voir Kalábádi tabaqdt., cfr. Harawi, Sha'rawi, Solami, Tabari (aboû Hâtim), 134. (aboû Ja'far), 206. tabsirat, 71, 73, 152, 153, 154, 173 : voir Ibn al Dâ't, tadkirat al awliyd : voir 'Aţţâr. taflis Iblis, xxx, 45-47, 53, 55 tafstr., cfr. Baqli, Solami. tahdib al asrdr: voir Kharkoûshî. Tähirbeg, 144, 191. tályah (kobrá) : voir nazm al soloúk. tajalliydt ; voir Ibu 'Arabi. talbis Iblis, 98 talwibdt, EKII. Tanoûkhî (Mohassin), ut, xr. 185. tdrfkb Bagbddd; voir Khattb. - al Hind : voir Bîroûni. al Islâm: voir Dahabî. id sin al azal, IX, XV, 5, 41-55, 87, 146,

faudrin: passim.

« Weblogie d'Aristote », 156, 162.
Tholuck, 150, 173.
Thomamah, 152.
Thora, 148, 149, 184.
Tilimsåni, xxm, 178.
Trimid, xv, 110, 153, 154, 156, 158, 161, 170, 175.
Tortoshi, 197.
Todat, 162, 178.
Trasmiera, 175.

Wásifi (aboù Bakr), 1, 136, 151, 159, 168, 171, 173. Wajwáł, 134.

Yah'i, 136. yaudqit: voir Sha'rawi. yoga sutra: voir Patanjali Younos Samarri, 147, 172.

Z

Za'barāni, 133. Žāhirites, 152, 160. Zanādiqah, XIX (voir Manichéens), 172. Zaydites, 154.

Vatsheşika, 149,

,

Warrag, 131.

Tshishti, 180.

II. - TABLE DES TERMES TECHNIQUES (IȘTILĂHÂT)

ayn, xrv. 'ayn, 88.

abad (opp. a azal), 1, 85. abadiyah, 88. 'adl, 152, 153. ajz, IOS 'Aiam al aisâm, 142. al arwah, 142, 146. - al ghayb, 142. - al shahhādah, 142. 'ālim rabbānt, X. 4. amr, 88, 91, 100, 142, 145-150, 153, 186. ana al Hagg, x, xxII, xxIV, 81, 92, 95, 140, 170, 173-184, 207. ananiyah, 95. anni, 162. 'agl, 83, 136, 150, 154, 158, 195-196. 'ardh, xxt, 131, 141-145. 'arif 184. âyât, 102, 161.

— al jam' 80, 88, 109, 146.
aynlyah, 96.
azali, 1, 7, 85, 98, 104, 130.
azaliyah, 152.

Bu
balâ, 147.
baqâ (opp. â fanâ), 98, 182.
Bârt, 174.
basmalah, 153.
bâlin (opp. â żâhir), 91, 97.
bàyah, 155.
bayn, 85, 162.
baynodnah, 95.
bo'd (opp. â qorb), 92.

dalâlah, xxii, daltl, 151, 155, dåt, 81, 152, 188,

da'wā, 170. dayhoùr, xxI, 141, 142, dåyrah, 3, 166, 186. (dhamavr), 101. dhamir, 101, 165, 133. dhimn, 102. dikr, 155, 156, 169, 198. din, 93. donoùw, 85. tahm, 3, 5, 88, 104, 167. fanā (opp. à baqā), 155, 156, 162, 182. fardániyah, 83, 88, fardh, xxr, 141, 144, 155 (foroùdh), fasiq, 153. fikr, 156, 169, 190. fi'l, 152, 188. fotouwah, 170. foùwad, 133. ghayb, 97. hadath (opp. à gidam), 103. hadhrah, 98, 183.

hájj, 155. hål, 97, 152 (ahwål). hâlah, 84. hamm, 97. haqiqah, 88, 95, 155 (haqayq), 175, Haqq (al), 138, 174, 175, 180, 183. haqq (opp. à bâțil), 153, 175, 184. haykal, 131, hikmah, 83, 98, 99, 186. himmah, 82, 84, hořiah, xcc. holoùl, xx, 81, 101, 103, 104, 106, 125, 126, 132-133, 152, 154, 155, 176, 187, 194, 199, horoùf, 142, 152, 189. hoùwa hoùwa xxiii, 7, 88, 129-131, 140, 171, 175, 187, 189, 193, 198, 208.

honwi, 204, comp. a anni n. hoùwîvah 102. 'ibådah, 152, 155, 162. libárah, 155. ibtilâ, 147. ifråd 88, 103, 168, 169. ibnijab, 186. ijmå', 154. ikhtiyar, 152. iktisåb, 152. ilham, 125. ilm, 88, 104, 156, 175 ('ilm ladont), 194-196. iltibas, 88, 95, 98. mámah, 154, 164. imtizāj, 135, 194. infirâd, 89, 91, 164, 129, 130. infisal, 102. iusān kāmil, xxIII, 130, 140, 141 irâdah, 7, 88, I, 145-150, 153, 186, 188. irfan, 99, 103, 105. ishårah, 102, 155. ishraq, 177, 195. isqāt al wasāyt, 155 ism, xIII, 153, 145 (asmå). ism a'żam, xv. 153, 193. istidlål, 81. istiță'ah, 152. istithnå, 153. ittihåd, xx, 178. ittișăl, 102. iymān, 154, 172, 173. jabroût, 84, 86, 108. jam', 144, 186. jihat. 7, 104. jismānī, 149. joz, 171.

kabirah, 153.

kafir, 154, 172.

```
kalam, 7, 128, 188.
karamat, 154.
kasb, 1c2.
                                         nabl. 160.
kawn, 102, 104,
khalq, 104, 142, 174.
                                         nafal, 144, 155 (nawafil), 156.
                                         naft al tashbih, 152.
khalq af'âl al 'ibâd, 145, 152.
khollah, ziv.
                                         nast wa ithbât. 7.
                                         nafs, 83, 136.
kibrya, 100.
                                         nakireh, 99.
kitmån, og.
                                         nåsout, 106, 130-138, 142, 144, 152,
kofr, 95, 100.
                                            176. 198.
kon, 167.
                                         nátigah, 102, 132,
                                         nawâl, T.
                                         nokat, 108.
La, 99-100, 104, 100,
                                         noglah, 4, 84, 166, 196.
lâhoût, 106, 130-138, 142, 144, 152,
                                         noôr, 153.
Lawlaka, 89, 135.
                                                           o
lotf. 88.
                                         'oboùdiyah (opp. à roboûbiyah), 100,
mafhoùmát, 7, 104.
mat'odlåt, 101, 103.
                                         qåb qawsayn, 85, 166.
majdoûb, 81.
                                         qadar, 98, 100, 173.
makr. 171.
                                         qadha, 186.
malkoût, 81, 84, 86, 98, 108, 131, 186.
                                         qadim, 128, 136.
ma'loumah, 7, 104, 186.
                                         gahr, 88,
ma'nā, 104, 152 (ma'āni).
                                         qalb, 83, 102, 133, 197.
maqâm, 85,
                                          qidam, 98, 169.
ma rifah, zm, zv, 7, 105, 142, 156,
                                          godrah, 83, 99, 186.
 194-196.
                                          gorb (al) gorb, 90.
ma'rouf, tos.
                                          qormos, 108.
marsoûmât, 102.
mashhoùd, 140, 144.
mashiyah, 6, 98, 99, 100, 145, 148,
                                          rasoùl. 160.
   150, 152, 186, 188, 196,
                                         risålah, 161.
mawājīd, 137, 192,
                                          rohoùbiyah, 85, 93, 95, 100, 101, 174.
mtm, 4, 85, 86, 168
                                          rout, 84, 125, 132-137, 14' (arwit),
modabbir, 159.
                                            152, 167, 196.
modhmar, 101.
                                          roûyat (al dât), 152,
mohibb, 154.
                                          rouhant, 142.
molk, 86.
monafiq, 154.
morádát, 188.
moûmin, 154, 172,
                                          şabr, 156.
mowahhad, 5, 101.
                                          şafå (şafwah), 3, 81, 104.
```

sAlik, 81,

mowahhid, 89, 5, 6, 97, 101, 172.

tajawhor, 178, 199.

şawm, 155. savhoùr, xxI, 131, 141, 142. shafa'ah, 155. shabadah, 151, 155, shahid, 81, 84, 140, 144, 154. shāhid ānī, xxIII, 131, 154, 175. shaiarah, 165. shakhş, 130. shart'ah, 95, 155. sharham, 185. sha'sha'ani (noûr), 138. shath, 108. shirk, 92, 93. shokr, 156. sida, 128. şifah, 81, 100, 101. şilât 82, 126. 152, 179, 188. simå', 127. simiva, 101. sirāj, 2, 80, 158. sirr, 85, 93, 165, 183. siwā, 162. sobhani, 85, 176-177. sonan, 140. souff, 175. şoûrah, 129, 130

talah, 145. tadalli, 98, 167. tafakkor, 81. tairid, 5, 88, 168, tafriqah, 93, 144. tahayyor, 82, 84, tahqiq al haqayq, 155. tajalit, 1, 86, 94, 98, 127, 129, 155, 163.

tairid 5, 93, 168. taklif, 155. takwin. talbîs, 98. talwin, tanzih, xvi, 6, 7, 81, 145, 187, 193, 104. taodis. tashbih, 188. ta'til, 174. tawasin, 1, 2, 3. nawallod, 152. tawbah, 145. tawhid, 5, 6, 7, 88, 89, 92, 93, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 138, 151, 162, 165, 168, 172, 182, 186-189, 198. tiláwah, 164. toul (opp. & 'ardh), xx1, 131, 141-145. XX

wa'd (et wa'ld), 153. wahdaniyah, 83, 95, 100. wahm, 97. wahdat (al wojoud), xxIV, 92, 162. wajd, 137. walt, 154, 156. wasayl, 93, 155. waswasah, 97. wilayah, 156. žáhir (opp. à bățin), 91, 97.

zakát, 155.

źohoùr, 130.

zindîq, 4, 173 (zanâdiqah).

· CORRECTIONS AU TEXTE DES « TAWÂSÎN »

Je dois remercier notre mattre, le D' Ignace Goldziher, pour les précieuses indications que j'ai eues de lui sur le texte arabe. D'opportunes remarques de M. Mirzà Mohammad Khân Qazwini ont amélioré mes lectures de la traduction persane '. Je donne ici les corrections qui viennent de m'être communiquées par MM. Murtin Harlmann (H), Reynold A. Nicholson (N) et Miguel Asín Palacios (P). Je les en remercie profondément.

10 A 11*	انْذُلّ	(N) أَنْذَرَ	31 A 4 : وأفر (N)
10 A 14:	ُ رفقه	رافقه.	(N) مشهود شهود : 32 B 6
12 A 10:	رفيه	(N) ? رفيقه	(N) بپروردش ببروردش: B 12 B (N)
43 B 44 :	زبد	(N) زیر	(?) مصافات : (et B و)
14 A 4 :	الملع	(N) اطّلع	(N) شكست شست : 33 B 5
14 A 11 :	أوله	(N) أُولَى	(N) اقلب اقلّب : 33 A 4
19 A 6:	خبر	(N) ختبر	33 A 4 : باف به (N)
22 A 12 ; to	exte altéré	(N)	(N) تا فهم با فهم : 37 B م 37 B
22 A 16:	اهلُ	(N) احلاً	à mettre en : و الأَمْلُ : 38 A
23 A 9:	برزة	(۱۱) ۴ بَذْرة	tête du § 35, ligne suivante (N).
24 B 13 ;	برڭزيدة	(۱۱) برگزید	و ئە تىيز: lire : 38 B 12 : lire
30 B 12:	جوأز	(N) چو از	(۱۱) النظر مانظر : ۱۱ الما ۱۵

^{1.} M. Mirzā Mohammad Khān Mahallātī avait bien voulu reviser avec moi le texte C (commentaire) en 1911.

^{2.} Lire : page 10, colonne A, ligne 11.

ERRATA

Au point de vue typographique, le texte des « Tawâsin » contient un certain nombre d'erreurs :

1° La copul 9 a été laissée isolée en fin de ligne (9 A 6, 11 A 13, 20, 12 A 12, 13 A 8, 18, 17 A 1, 22 A 2, 41 A 9, 45 A 14, 47 A 12, 51 A 5, 58 A 4, 71 A 15, 73 A 4, 75 A 3, 78 A 1, 78 A 4) — (P).

2º Des déplacements de points et de voyelles :

13 A 18 :	كبشيرة	(G, P)	44 A 1 :	التَّكَبُّر	(P)
16 A 9:	فراش	(P)	45 A.1 :	الگرب و البُعد	(P)
16 A 11 :	فيختر	(P)	45 B 8-6 :	واجِدُ ساجِدُ	(N)
18 B 14 :	بدان	(N)	48 A 4 :	معفي	(H, N)
19 A 8 :	المواد	(P)	45 A 12 :	رَفَعْتا	(H)
20 A 1:	فأتحِثَ	(31)	48'A 48 :	أَغُرَكني	(P)
22 A 17:	گ <u>ل</u> اھِ ·	(\mathbb{N})	48 A.5 :	مئيتي	(N)
27 B 4 :	آربعةً	(N)	54 A 3 :	الكِتابُ .	-
27 B 8 :	اعتی	(№)	84 A 7 :	بدايته	(P)
27 A 1 :	بُقْبَلُ	(N)	84 B 44 ;	وميمې	_
97 A 7:	الغيبة	(P)	85 A 5 :	فتنسك	(P)
29 A 18:	العالم	(P)	55 A.7:	أعلمهم	(P)
80 B 11:	پريد	(14)	58 B 6 :	'بينونت	(H)
B1 A 7:	للاينِ اينُّ	(N)	58 B 9:	°مچود	(H)
31 & 8-11 :	اين ً اين	(N)	59 A 8:	المتوحد	(P)
\$2 A 5 :	تعير	(P)	89 B 7:	supprimer *	(H)
36 A 48 :	معنيٌ	(G)	60 A 14 :	ہُنیان	(N)
87 A 12:	حيث	(N) ·	70 A 2 :	لهجيفود	(P)
37 A 44 :	المعرض	(M)	70 A 10 :	supprimer '	(H)
40 A 8-4 ; A	حواليهِ توالي	(N)	76 A 3 :	تعنيث	(N)
£0 A 6 :	تُونَهُ	(0)	: 8 A FF	بُنْيانُها	(N)
44,A. B :	لابليس	(G)	77 ▲ 18 :	بُقِیَ	(N)
43 A 14 :	اٿي	(P)			

ERRATA

DE L'INTRODUCTION ET DES NOTES

- P. x, n. 2, xvm, n. 5 : Sha-rast, lire : Sha-rast,
- P. XII, l. I, نَامِدُبُكُ : P. XII, l. I, دنيك المذبك (N.),
- P. xv, n. 3, 1 255/869, lire: + 285/898.
- P. xv, n 3, xix, l. 18 : awlfyå, lire : awlfyå,
- P. 1, 1. 3, ajouter: cfr. explications analogues d'al Qoshayrt, et d'al Maybod (in Kashifi, tafstr al mowdhib, in Qor., XXVI, 1, XXVIII, 1).
 - P. 89, n. 5, 136, lire : 135.
 - P. 90, l. 16, siddiqin, lire : siddiqin.
- P. 90, n. 1, Khorasan, Kharkoushi.
- P. 95, n. 7, sjonter : cfr. p. 162.
- P. 129, holwa hodwa. Pour l'origine logique de ce terme, voir Averroès, métaphysique (ma ba'd al fabl'ah, èd. Caire, s. d., p. 12).
 - P. 133, l. 3, « parallèles à ». P. 135, n. 5, 324/932, rétablir : 322/934.
 - P. 151, n. 3, Harawl, Voir ses manazil al Sawin, ed. Caire, 1327, p. 52.
 - P. 153, L 1, Wasitt.
- P. 156, « Thiologis dits d'Aristots », résumée, en réalité, des « Eunéades » de Plotin.
- P. 158, l. 13, al Tirmidi, lire : al Tirmidi.
- P. 158, 1, 14, Tirmidl, lire : Tirmidt.
- P. 162, l, 18, « afin = que », lire : = afin que,
- P. 178, n, ajouter: Fakhr al Diu Rasi († 606/1209): al masayl al khamsoun, quest. XII (éd. Caire, 1328, p. 358).
 - P. 182, I, 1, ajouter in fine : (1),
 - P. 185, l. 18, « Hijwiro » (sic!), lire ; Hojwirt,
 - P. 186, l. 23, alors, lire : alors),
 - P. 187, l. 4, le « hoûwa », lire : le « hoûwa »).
- P. 188, n. 5. La clausule « hors du temps » fait allusion à la définition classique du nom (cfr. Ikhwān al safā, éd. Bombay, t. II, p. 107).
 - P. 189, 1. 12, a tawhid », lire : a fawhid »).
 - P. 207, n. 2, + cfr. p. 168, n. 1.
- N. Les termes techniques arabes ont été traduits ici très approximativement; se reporter au lexique de mon travail d'ensemble pour les mettre au point.

TABLE DES MATIÈRES

			Pages.
Introduction:			
OBuvres authentiques d'al Halláj			£
- supposées			ш
- apocryphes			17
Résumé de la biographie d'al Ḥallāj			IA
Kitāb al Țawāsin :			
Etablissement du texte : Les manuscrits			AIL
Citations anciennes .		. 1	X-XXIV
Analyse des chapitres : Explication du titre .			1
Sommaire des chapit	res		2
Texte arabe et version persane			9-78
Commentaire, par Roûzbahân al Baqit	4		79-108
Index du texte des Tawasin	4	. 1	09-123
OBSERVATIONS:			
Théorie de la révélation et de l'inspiration			125
Théorie du « Hoûwa hoûwa »			129
— du « toûl wa 'ardh »			141
- de l' « amr » et de l' € irâdah »			145
Tableau schématique du madhab des motak	allin	1001	
Ḥailājiyah			151
Notes explicatives du texte du « Kitāb al Țawâsin »			157
Index général			209
CORRECTIONS ET ERRATA			219

Parattra prochainement d ma librairie :

MISSION ARCHÉOLOGIQUE EN ARABIE

(PRINTEMPS DE 1909 ET DE 1919)

П

EL-ELA, MÉDÂIN-SÂLEH, TEIMA. LE HARRAH DE TEROUK

PAN LES

RR. PP. JAUSSEN et SAVIGNAC

Professeurs à l'Ecole hiblique de St-Etienne, Jérusalem,

Un volume de texte, 640 pages (28 sur 20 cent) et un album de 125 à 130 planches en phototypie, cartes, etc.

PRIX. 75 francs.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE : Journal de voyage,

Introduction. — Chaptres Premier : Itinéraire et archéologie. — Chaptres II : L'Gasis d'El-Eia et les ruines de Hereibeh. — Chaptres III : Notes compié-mentaires sur Méddin-Sèleh. — Chaptres IV : Excursion à Teims. — Cha-Prem V : Excursion dans le Barrah de Tobouk.

DEUXIÈME PARTIE : Épigraphie.

CHAPTER PRESENT: Inscriptions nabatécunes. — CHAPTER II : Inscriptions minécunes et grafities minécune. — CHAPTER III : Inscriptions lihyanites de BI-Ris. Inscriptions lihyanites de Reveibab. Grafities lihyanites. — CHAPTER IV : Graffites tamoudéens. — CHAPTER V : Textes hébroux, grecs et latins. Index.

Les découvertes scientifiques que les auteurs ont falles pendant leurs deux voyages, et écnt lis rendent compte dans le présent ouvrage, sont très considérables. Elles sont certainement encore plus importantes que celles du premir voyage fait il y a quelques années. Ils ont récest à pénétrer dans les parties du Hedjas où aucun Européen avant eux n'a pu mettre le pied.

Léur moisson en inscription et en documents archéologiques a été extrémenent riche. Des cettaines de photographies tère réussies out été faites qui

seront reproduites par la phototypie.

Dernières Nouveautés de ma Librairie :

- Réimpression photomécanique de l'ancienne édition.
- EL-BEKRI. Description de l'Afrique septentrionale, par Abou-Obeld-el Bekri, temic arabe, revu sur quatre manuscrite et public aons les ampiones de M. le Maréchal comte Randon, par le baron de Slane, 2º édition, 20, 212, 4 pp. 7 fr. 50 Réimpression textuelle de l'ancienne édition devenue très rare.
- CARBOU (H.). Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Quaday et à l'Est du Tchad (Soudan oriental français). 1 vol. pet. in 8, 1913. . . 10 fr. »
- CASANOVA (P.). L'Enseignement de l'arabe au Collège de France. Leçons du 22 avril au 6 décembre 1909, 68 pp. in-8, 1910.
- CHABOT (J.-B.). Les langues et littératures araméennes, vui-43 pp. gr. iu-8, 1910. 2 fr. 50

 Araméen — araméen ancien — araméen biblique — dialectes julia — christo-palestinien — samariain — palmyrénien — Nabatéens — Talnad de Babytone — Manichéens — Mandéens — Haraniens — Syrique édesseinée — nős-araméen.
- DOUTTÉ (É). La Société musulmane du Maghrib : Magie et Religion dans
- FATHY (Moh.). La doctrine musulmane de l'abus des droits, étude d'histoire
- juridique et de droit comparé, avec une préface de Ed. Lambert, Lxu, 272 pp. de Lyon, fasc. I.
- HUART (Cl.). Histoire des Arabes, 2 vol. gr. in 8 (800 pp.) avec 1 carte,
- KHALIL (Sidi). Mariage et répudiation, traduit de l'arabe par E. Fagnan,
- AL-KINDI. The History of the Egyptian cadis as compiled by Abu Omar Muhammad Ibn Yuauf Ibn Yakub el kindi, togheter with additions by Abu-el-Hasan Aumai Ibn Abu el-Raman ibn Burd, the arabic test, edited from the Ms. in the British Museum by R.-J.-H. Golhell, 213 pp. de texte arabe et 43 pp. dintroduction aur l'institution des Cadis, gr. 1c-8, 1993.
- MONTET (E.). De l'état présent et de l'avenir de l'Islam, 159 pp. pet. in-8, 1911. - Ses deformations istaniques. — Statistique de l'Islam. — Propagation de la religion mumi-marés des questions istaniques. — Statistique de l'Islam. — Propagation de la religion mumi-marés deformations : religiones, — Leur maistre de l'estre de l'estre de l'estre de l'estre de l'estre de l'Islam. — Leur della politique et boulas. — Intaliere de reforma de l'Islam. — Bultime et d'editaine. — Leur des pouples mumi-mans. — Les tendances il senties et les efforts vers l'émandipation de l'Islam.
- NICOLAS (A.). Essai sur le cheikhisme, fasc. 1 : Chelkh Ahmed Lahçahi, pet.
- - Fasc. III : La doctrine, 69 pp. gr. in-8 (T. RMM), 1911
- Fasc. IV : La science de Dieu, m-97 pp. in-12, 1911
- SEYYED ALI MOHAMMED, dit le Bab. Le Beyan Persan, traduit ave duction par A.-L.-M. Nicolas, tome I, xxxn-148 pp. in-12, 1911. . .

ANGERS. - IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Clo, RUE GARNIER, 4.